ENRICO BERTI

SAGGI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

universale

Studium
edizioni

UNIVERSALE
Studium
114.

Nuova serie

Filosofia

Enrico Berti

SAGGI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

Studium
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0.

Copyright © 2020 by Edizioni Studium - Roma

ISSN della collana Universale 2612-2812

ISBN 978-88-382-4972-3

www.edizionistudium.it

INDICE

Presentazione 5

Verdad y necesidad en Parménides 7

El bien en Anaxágoras 23

Sócrates en fuentas antiguas 39

¿Existe una ética en doctrinas no escritas de Platón? 54

¿Platón?
tú. El nomos en el pensamiento griego desde sus orígenes hasta Aristóteles 75

vii. Consideraciones sobre el discurso de San Pablo a los atenienses 87

viii. Teología y filosofía: Tomás de Aquino 100

IX. la clasificación aristotélica de las ciencias en Pietro d'abano 118

X. astronomía y astrología por Pietro d'abano a 130

Giovanni Dondi dell'Orologio 151

XI. Descartes: el método y el cogito 166

XII. la persona en la filosofía de antonio rosmini XIII. Giovanni Gentile y el pensamiento antiguo 189

XIII. Croce y la “lógica de la filosofía” 198

XIV. Todavía en las raíces filosóficas de la idea de la Europa 215

XV. Orígenes del pensamiento de Armando Rigobello 228

XVI. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO Por armando Rigo 250

XVII. Un filósofo auténtico y desconocido 259

Bibliografía 271

Indice dei nomi 273

PRESENTAZIONE

Il volume raccoglie alcuni saggi pubblicati negli ultimi vent'anni in sedi difficilmente accessibili, i quali costituiscono – a giudizio dell'autore – altrettanti contributi storiografici alla conoscenza dell'intera storia della filosofia, dai presocratici ad oggi. Non tutti i filosofi significativi vi sono considerati, perché molti di essi (per esempio Galilei, Kant, Hegel, Marx, Heidegger) sono stati oggetto di saggi precedenti, già ripubblicati. Trattandosi talora di scritti di occasione, i saggi sono in parte condizionati dalle circostanze in cui sono stati concepiti, ma tuttavia conservano – sempre a giudizio dell'autore – un significato più generale, e in ogni caso rispecchiano fedelmente il suo pensiero attuale. Per questo motivo sono stati inclusi nella raccolta anche saggi su pensatori poco noti, più o meno recenti, che meritano una particolare attenzione.

I. VERITÀ E NECESSITÀ IN PARMENIDE, FR. 2 D.-K.

Premessa

Mi sono occupato di Parmenide prima in un mio libro su *Contraddizione e dialettica*, di cui è uscita una nuova edizione, e poi nella voce omonima del dizionario *Le savoir grec*, diretto da J. Brunschwig e G.E.R. Lloyd[1], dove ho avanzato sommariamente la tesi che ripropongo oggi e che oggi vorrei approfondire. Mi rendo conto che non è del tutto corretto concentrare la propria attenzione su di un solo frammento, ma il fr. 2 presenta a mio avviso alcuni problemi non ancora risolti, per cui può valere la pena di occuparcene sia pure in maniera del tutto provvisoria, in attesa che ulteriori esami del contesto generale possano confermare o smentire l'interpretazione proposta. Assumerò come testo di riferimento il saggio introduttivo e il commentario filosofico del poema

[1] E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987, pp. 13-28 (Morcelliana, Brescia 2015); E. Berti, *Parménide*, in J. Brunschwig-G. Lloyd, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Paris 1996, pp. 720-731 (trad. ingl. *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002; trad. ted. *Das Wissen der Griechen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001; trad. ital. *Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005).

parmenideo di Luigi Ruggiu[2], trascurando con poche eccezioni la bibliografia successiva al 1996 e quindi scusandomi se trascuro qualche studio importante apparso dopo[3].

Il mio scopo non è di proporre una nuova interpretazione del fr. 2, ma di capire bene che cosa il frammento dice e soprattutto di capire perché dice quello che dice, nella convinzione che, quando si ha a che fare con un filosofo, specialmente così lontano da noi e in un certo senso arcaico come Parmenide, sia necessario, anche quando non si è d'accordo su ciò che egli pensa, soprattutto capire perché pensa in quel modo, cioè quali ragioni possono averlo indotto a dire cose che a noi possono sembrare strane e inaccettabili. Confesso infatti preliminarmente che non sono un "parmenideo", cioè non mi sento di accettare quasi nessuna delle affermazioni di Parmenide, la cui filosofia considero definitivamente confutata da quelle di Platone e di Aristotele. Tuttavia ritengo che si debbano fare i conti con Parmenide e che non ci si possa liberare tranquillamente delle sue argomentazioni per il semplice motivo che esse sono paradossali, in quanto sono in contrasto con l'esperienza sensibile.

La prima via

Anzitutto i due versi introduttivi del frammento, «io ti dirò (*ereô*) – e tu ascolta e ricevi la mia parola (*muthon*) – quali sono le vie di ricerca che sole (*mounai*) si possono pensare (*eisi noêsai*)», sembrano avere lo scopo di situare il

[2] PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di G. Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

[3] L'eccezione più importante è il saggio di J. BOLLACK, *Parménide: de l'étant au monde*, Verdier, Lagrasse 2006.

problema presentato nell'ambito del linguaggio: il pensiero si fonda sul linguaggio, cioè sul modo di parlare, in particolare sul modo in cui si usa, nel linguaggio, il verbo "è" (*estin*), che compare nei versi successivi[4].

Viene quindi introdotta la cosiddetta prima via, la quale dice «che è e che non è possibile che non sia». Sono d'accordo con quasi tutti gli interpreti più recenti che la cosa più importante, a proposito di essa, non è determinare quale sia il soggetto: secondo alcuni è l'essere, secondo altri è qualsiasi cosa, secondo altri ancora è la stessa via. Ritengo infatti che il soggetto emerga nei frammenti successivi, cioè sia *to eon* dei frr. 4 e 6, ma ne emerga come risultato di ciò che è detto nel fr. 2, quindi non sia da questo presupposto o sottinteso. Per questo la "dea" non lo menziona nemmeno. L'importante, a mio avviso, è capire quale sia il valore del verbo, cioè "è".

Il verbo "essere", come ha mostrato Charles Kahn, aveva per gli antichi Greci vari significati: quello predicativo, che serviva a determinare un certo soggetto in un certo modo, quello esistenziale, che serviva ad affermare la semplice esistenza di qualche cosa, e quello "veritativo", per cui dire "è" equivaleva a dire "è vero", e dire "non è" equivaleva a dire "non è vero", cioè "è falso"[5]. Di quest'ultimo uso si conserva traccia anche nelle lingue moderne, per esempio nel francese *n'est-ce pas?*, che significa "non è forse vero?", nell'inglese *is n't it?*, che ha lo stesso significato, e nell'espressione usata soprattutto nell'Italia settentrionale "n'è?", che equivale a "vero?".

Ora, non si può pretendere che un pensatore arcaico come Parmenide avesse chiara questa distinzione, anzi, come

[4] Ciò mi è stato fatto gentilmente notare da Jean Bollack in una lettera successiva alla celebrazione del convegno.

[5] C.H. KAHN, *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht 1973.

ha mostrato Calogero, la caratteristica del pensiero arcaico è proprio l'indistinzione dei significati delle parole[6]. Ma il fatto che la "dea", cioè Parmenide, presenti questa prima via come "il sentiero della Persuasione", cioè il sentiero del quale dobbiamo essere persuasi, per il fatto che "tien dietro alla Verità", mi fa propendere, con Kahn e Aubenque, per l'attribuzione all'"è" del significato veritativo[7]. Quest'ultimo, infatti, è chiaramente teorizzato da Aristotele, nel dizionario filosofico costituito dal libro Delta della *Metafisica*, come il terzo dei significati dell'ente (*to on*), dopo l'essere per accidente e l'essere per sé, e prima dell'essere come potenza e atto[8]. È presumibile che Aristotele circa l'uso del linguaggio nel greco antico ne sapesse più di noi, come è presumibile che Parmenide usasse il verbo "è" anzitutto col significato più diffuso nella sua lingua materna.

Di queste, che sono solo congetture, mi sembra di poter trovare una conferma nel seguito della descrizione della "prima via", la quale non dice solo che "è", ma anche che "non è possibile che non sia" (*ouk esti mê einai*), cioè aggiunge alla semplice affermazione il carattere della necessità. Perché mai Parmenide dice questo? In quali casi il verbo "è" viene usato per indicare non un semplice stato di cose o – se vogliamo – per dire una semplice verità, ma per indicare uno stato di cose necessario? A me sembra che ciò si verifichi solo in un caso, cioè quando il verbo "è" viene usato nell'ambito di una scienza, ma di una scienza intesa nel senso forte in cui

[6] G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, *L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967.

[7] P. Aubenque, *Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide*, in Id. (éd.), *Études sur Parménide*, Vrin, Paris 1987, vol. I, pp. 102-137.

[8] Aristot. *Metaph.* V 7, 1017 a 31-35. Aristotele, come è noto, usa indifferentemente l'infinito *einai*, il participio *on* e il presente *estin* come espressioni dello stesso verbo, del quale egli distingue i vari significati.

la intendevano i Greci, che perciò la chiamavamo *epistêmê*, cioè sapere stabile, fermo, inamovibile (da *stênai*, stare fermo, stare saldo).

Sia Platone che Aristotele, infatti, caratterizzano la scienza (*epistêmê*) come il discorso dotato di necessità, il discorso che dice verità necessarie, il discorso che dice non semplicemente come stanno le cose, ma dice che le cose non possono stare diversamente. Platone, nel *Menone*, distingue la scienza (*epistêmê*) dall'opinione vera (*orthê doxa*) per il fatto che questa può "fuggire via", come le statue di Dedalo, mentre la scienza è "stabile" (*monimos*), in quanto è tenuta ferma da un "legame" (*desmos*) che è "la spiegazione della causa" (*aitias logismos*)[9]. Anche l'opinione, dunque, può essere vera, ma può anche essere falsa, cioè non rimane vera sempre, mentre la scienza rimane vera sempre, perché è vera necessariamente, cioè dice verità necessarie, che non cambiano.

E Aristotele, negli *Analitici posteriori*, che sono il suo trattato sulla scienza, dichiara che «noi riteniamo di conoscere scientificamente (*epistasthai*) qualche cosa [...], quando riteniamo di conoscere la causa per cui la cosa è in un certo modo, che essa è la causa di quella cosa, e che questa cosa non può stare diversamente (*mê endekhestai tout'allôs ekhein*)». E poi aggiunge: «ciò di cui si ha scienza (*epistêmê*) in senso proprio (*haplôs*), questo è impossibile che stia diversamente (*tout'adunaton allôs ekhein*)»[10]. La scienza, dunque, non è semplice conoscenza della verità, cioè di come stanno le cose, ma è conoscenza di verità necessarie, tali per cui le cose non possono stare diversamente da come la scienza dice. Ciò che conferisce alla scienza questo carattere di necessità è, per Aristotele, la dimostrazione, cioè la deduzione delle verità scientifiche da verità necessarie quali sono i princìpi

[9] PLAT. *Men.* 98 a.
[10] ARISTOT. *An. post.* I 2, 71 b 9-16.

della scienza (definizioni e assiomi). Le verità della scienza sono dunque quelle che Leibniz chiamerà le "verità di ragione" e che Kant chiamerà i giudizi analitici, o i giudizi sintetici *a priori*, caratterizzati comunque dall'universalità e dalla necessità.

Ebbene, per Parmenide la "via della verità" è la via della scienza, cioè il discorso che dice "è" e "non è possibile che non sia", cioè dice verità necessarie. Solo così, mi sembra, si può spiegare l'aggiunta della necessità alla semplice affermazione "è". Del resto, al tempo di Parmenide un'autentica scienza, nel senso greco dell'*epistêmê*, esisteva già, ed era diffusa proprio nella sua patria, cioè la Magna Grecia: la matematica, in particolare la geometria, che fu la grande scoperta dei Pitagorici. I teoremi della geometria, infatti, non dicono semplicemente come stanno le cose, ma dicono anche che le cose non possono stare diversamente. Per esempio il teorema di Pitagora non dice soltanto che, in un triangolo rettangolo, la somma dei quadrati dei cateti è equivalente al quadrato dell'ipotenusa, ma lo dimostra – per questo è un "teorema" –, dunque mostra che le cose non possono stare diversamente. Parmenide non poteva non conoscere questa scienza, e questa era per lui il modello della scienza, ossia di ciò che la stessa filosofia doveva essere. Pertanto la "prima via", cioè la verità rivelata a Parmenide dalla "dea", si distingue dalle "opinioni dei mortali" (fr. 1, v. 30), proprio per questo, cioè perché consiste nel dire verità necessarie, come si addice ad un'autentica scienza.

Se la grandezza dei primi filosofi, cioè dei Milesii (Talete, Anassimandro, Anassimene), consiste nell'avere concepito la filosofia come ricerca del principio, cioè della causa, anzi della "causa prima", e se la grandezza dei Pitagorici consiste nell'avere concepito la matematica come scienza, cioè come dimostrazione di teoremi, ovvero deduzione dai princìpi, la

grandezza di Parmenide consisterebbe così nell'avere preteso che la filosofia fosse scienza, cioè fosse un discorso non meno rigoroso, non meno necessario, e perciò non meno vero, di quello della matematica, e non una semplice opinione, da collocarsi sullo stesso piano di qualsiasi altra.

La seconda via

L'interpretazione ora proposta per la prima via sembra creare delle difficoltà per comprendere la cosiddetta seconda via, quella che dice che "non è (*ouk estin*)" e che "è necessario (*khreôn*) che non sia". C'è una prima interpretazione della seconda via che deve subito essere scartata, quella per cui, essendo l'"è" della prima via un "è" veritativo, cioè l'"è" delle affermazioni scientifiche, il "non è" della seconda via, essendo anch'esso necessario, dovrebbe esprimere la negazione propria del discorso scientifico, quella che dice come le cose non stanno, e che necessariamente non stanno in un certo modo. In tal caso, infatti, non si comprenderebbe perché la "dea", cioè Parmenide, dichiari che tale via è "un sentiero su cui nulla si apprende". Anch'essa, infatti, dovrebbe far parte della scienza.

Un'altra possibilità è che, se la prima via indica il discorso della scienza, la seconda, per simmetria, indichi il discorso ad essa opposto. Ma qual è l'opposto della scienza? Secondo quanto dice, ad esempio, Platone nella *Repubblica*, l'opposto della scienza dovrebbe essere l'ignoranza (*agnoia*), la quale ha per oggetto ciò che non è[11]. Ma l'ignoranza non è un "dire", essa non dice "che non è" né "che è necessario che non sia": l'ignoranza non dice nulla. Oppure l'opposto della scienza potrebbe essere un'ignoranza che pretende di essere

[11] PLAT. *Resp.* V, 477 a-478 c.

scienza, cioè una scienza soltanto pretesa, come ad esempio era per Platone e per Aristotele la sofistica. In tal caso essa si configurerebbe come opinione falsa, la quale non solo dice il falso, cioè dice ciò che non è, ma pretende che ciò che essa dice sia necessario. In tal caso però essa direbbe ciò che non è, ma non direbbe che è necessario che esso non sia, bensì direbbe che esso invece è ed è necessario che sia. Anche questa interpretazione sembra dunque impraticabile.

Una terza possibilità, suggerita dalla giustificazione che la "dea" porta a riprova dell'inutilità, o della vanità, della seconda via ("sentiero su cui nulla si apprende"), è che il "non è" abbia un significato esistenziale, cioè indichi ciò che assolutamente non esiste. Quando, infatti, la dea afferma «non potresti conoscere ciò che non è [...], né potresti esprimerlo», sembra riferirsi all'impossibilità di conoscere e dire ciò che non esiste. Scrive infatti a questo proposito Ruggiu: «Si potrebbe anche mantenere il dubbio e l'indeterminatezza sull'*estin* del v. 3; ma assolutamente non si comprende il senso dell'impensabilità e dell'inconoscibilità del nulla, se non si introduce il senso esistenziale, l'unico assolutamente plausibile. E poiché i due vv. sono costruiti come una alternativa, è chiaro che il medesimo senso assume anche l'*estin* del v. 3. Il quale dunque riveste un incontestabile valore esistenziale»[12].

Già! Ma, se l'"è" della prima via è esistenziale, cioè si riferisce a ciò che semplicemente esiste, perché la dea dichiara che ciò che esiste "non è possibile che non sia", cioè esiste necessariamente? In tal caso, infatti, viene meno la necessità richiesta dal discorso scientifico, dall'*epistêmê*. Inoltre, se il "non è" della seconda via ha un senso puramente esistenziale, perché la dea aggiunge "è necessario che non sia"? Perché mai ciò che non esiste dovrebbe necessariamente non esiste-

[12] L. Ruggiu, in Parmenide, *op. cit.*, p. 226.

re? Ciò che fa problema, sia nella prima che nella seconda via, è il carattere di necessità che la dea attribuisce ai rispettivi contenuti. Da dove risulta tale necessità? Se fossimo all'interno del discorso scientifico, essa si comprenderebbe perfettamente, ma sul piano puramente esistenziale la necessità non si comprende, a meno che non si voglia attribuire a Parmenide una metafisica di tipo spinoziano, o rigorosamente deterministico, in cui tutto ciò che esiste, esiste necessariamente, e ciò che non esiste, non esiste necessariamente. Naturalmente l'attribuzione a Parmenide di una tale metafisica, è possibile, anzi è proprio ciò che spesso si fa, ma in tal caso si deve riconoscere che tale metafisica è un presupposto non giustificato, o almeno non risultante dal linguaggio comune, dal semplice dire "è" o "non è" menzionato nelle due vie.

Un'altra possibile interpretazione mi è stata suggerita da Jean Bollack, il quale sia in un intervento a voce sia in una comunicazione scritta ha richiamato l'attenzione sul fatto che il *khreôn* del v. 5 deriva da *khrê*, parola che indica l'utilità (come *khrêsis* indica l'uso), il bisogno, per cui la seconda via direbbe che "non è" e che "bisogna che non sia". In tal caso essa servirebbe a confermare, per opposizione, la prima via, cioè a dire che, affinché sia vera la prima via, quella che dice che "è" e che "non è possibile che non sia", la seconda via, dichiarata impossibile, deve non solo dire che "non è", cioè negare il contenuto della prima, ma deve anche dire che "bisogna che non sia". Ringrazio l'illustre maestro di questa osservazione, che accolgo senz'altro, e ammetto che, se la prima via è caratterizzata dalla necessità, "bisogna" che lo sia anche la seconda. Ciò consente, mi sembra, di evitare il ricorso al significato esistenziale dell'"è" e del "non è" e di rimanere sul piano della necessità del discorso scientifico. Tuttavia a questo punto sorge una nuova e fondamentale difficoltà, già rilevata da alcuni interpreti.

L'opposizione tra le due vie

Tutti gli interpreti, compresi Ruggiu e Bollack, concordano nel riconoscere che «le due vie sono collegate da un rapporto di reciproca esclusione», per cui «in entrambe la necessità è l'impossibilità del contrario»[13]. Ma, come ha osservato ormai parecchi anni fa Geoffrey Lloyd nel suo libro *Polarity and Analogy*, benché le due vie siano presentate da Parmenide come totalmente alternative l'una all'altra, per cui risultano "le sole" possibili (*mounai*, v. 2), con l'esclusione di qualsiasi altra possibilità, esse non esauriscono le alternative possibili, perché non sono propriamente contraddittorie l'una dell'altra[14]. La proposizione contraddittoria rispetto a "è necessario che sia", infatti, non è "è necessario che non sia", bensì "non è necessario che sia", cioè "è possibile che non sia". Alla necessità, infatti, non è contraddittoria la necessità dell'opposto, cioè l'impossibilità, ma la possibilità, cioè la non necessità dell'opposto. In logica aristotelica si direbbe che la necessità e l'impossibilità non sono contraddittorie tra loro, ma sono semplicemente contrarie, per cui ad esse non si applica il principio del terzo escluso, che vale solo tra contraddittorie. Pertanto l'impossibilità della seconda via non è la prova della verità della prima, perché le due potrebbero essere entrambe false, come accade ai contrari, nel qual caso sarebbe vera la negazione di entrambe, ossia una via che dice "è, ma può non essere", e "non è, ma può essere".

Ruggiu è perfettamente al corrente dell'osservazione di Lloyd, che egli stesso riporta in una nota del suo commentario, ma a sua volta le obietta che «Parmenide non sta

[13] L. Ruggiu, *ibid.*, pp. 217-218.

[14] G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1966, pp. 103-104. Ho ripreso l'osservazione di Lloyd negli studi citati alla nota 1.

compiendo una rassegna delle possibili proposizioni, bensì afferma qualcosa dell'essere. Dell'Essere [*sic*] egli esclude i significati limitativi, cioè quelli legati alla possibilità e, ontologicamente, alla contingenza. La possibilità in senso logico esclude infatti la necessità, mentre Parmenide, affermando la sola necessità, esclude la possibilità». Per Ruggiu, dunque, «le alternative poste da Lloyd sono comprese nelle proposizioni prospettate come negate»[15].

Se capisco bene, ciò significa che Parmenide, parlando dell'Essere, cioè di un essere concepito già, vale a dire sin dal primo momento, come necessario, esclude in partenza, come opposto di tale necessità, la possibilità, cioè la contingenza. Ma dire questo equivale, a mio avviso, ad attribuire a Parmenide come già presupposta una metafisica deterministica, la quale non risulta giustificata dalle due vie, ma ne costituisce essa stessa la giustificazione. Del resto lo stesso Ruggiu avanza una riserva nei confronti di questa posizione, poiché subito aggiunge: «Naturalmente, altro è prospettare l'intenzione esplicitata di Parmenide, altro è dire se l'esplicitazione del soggetto sarà tale da legittimare questa intenzione». Il che significa, a mio avviso, che egli non considera legittimata l'intenzione di Parmenide, cioè l'ammissione pregiudiziale di un essere soltanto necessario.

Ma in tal modo si finisce con l'attribuire a Parmenide la presentazione di due proposizioni contrarie come se fossero contraddittorie, cioè la confusione tra contrari e contraddittori, la quale è un errore di logica, non solo dal punto di vista della logica aristotelica. Naturalmente Parmenide non aveva letto il *De interpretatione* di Aristotele, ma prima di attribuirgli semplicemente un errore di logica, bisognerebbe capire perché lo ha commesso, che cosa lo ha indotto a dire quello che dice nel fr. 2. Non mi sembra che il modo miglio-

[15] L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 219, nota 231, maiuscole nel testo.

re per spiegarlo sia l'attribuirgli una metafisica deterministica come già presupposta, perché bisogna spiegare il perché di questa metafisica, cioè che cosa ha indotto Parmenide a presupporla, o ad assumerla, o a sottintenderla. Che cosa, insomma, induce Parmenide a considerare le due vie come tra loro contraddittorie, cioè come escludenti qualsiasi altra possibilità? Non c'è dubbio che questa sia l'intenzione di Parmenide, come ha mostrato bene Nestor Cordero e come sostiene anche Ruggiu contro Reale[16]. Ma perché? Che cosa lo ha indotto a fare questo?

Essere e non-essere

Una spiegazione a mio avviso convincente è quella fornita da Ruggiu, secondo il quale la contrapposizione tra le due vie come costituente un'alternativa totale, cioè escludente qualsiasi altra possibilità, è dovuta alla particolare semantizzazione del verbo "essere" adottata da Parmenide. Scrive infatti Ruggiu: «Non si comprende il senso dell'impensabilità e dell'inconoscibilità del nulla, se non si introduce il senso esistenziale, l'unico assolutamente plausibile»[17]. Questa semantizzazione non coincide con quella usata nel linguaggio comune, poiché, come giustamente scrive Ruggiu: «il linguaggio ordinario non attesta affatto l'uso dell'alternativa tra esiste-non esiste, bensì quello della compossibilità e della coesistenza di essenza e di non-esistenza». Tuttavia essa non sembra del tutto illegittima, perché «Parmenide non sta introducendo un senso dell'Essere estraneo all'uso del verbo *essere*, bensì sta assumendo un senso primario dell'Essere, al

[16] N. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, édition critique, traduction, études, bibliographie, Ousia, Paris-Bruxelles 1984.

[17] L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 226.

quale anche gli altri vengono ricondotti in quanto ne dipendono». Si tratta appunto del senso esistenziale, che dà senso a tutti gli altri significati.

Ma, come lo stesso Ruggiu non manca di osservare, il significato esistenziale del verbo "essere" dà luogo ad un'opposizione esaustiva solo se esso è assunto in stretta relazione alla nozione di "non-essere", inteso come assoluto nulla. La semantizzazione esistenziale allora si configura – per usare sempre le parole di Ruggiu – come «una semantizzazione rigorosa e forte di *essere* come significante esistenza in contrapposizione a non-esistenza», per cui «il rigore della semantizzazione dell'Essere è strettamente vincolato a quello del *nulla*, *mê eon*. I due stanno o cadono assieme». Ruggiu sembra apprezzare questo tipo di semantizzazione, infatti commenta in nota alle parole appena riportate: «È questa, a me pare, una delle grandi lezioni della lettura di Parmenide da parte di Severino, *Essenza del nichilismo*, pp. 14 ss.»[18]. Tuttavia al termine della stessa aggiunge un giudizio che, a mio avviso, le risulta fatale: «Dunque nell'iniziale dicotomia v'è il carico di equivocazioni che Aristotele e Eudemo hanno imputato a Parmenide».

Se capisco bene, concordo con Ruggiu nel dire che ciò che induce Parmenide a scambiare la contrarietà delle due vie per un'opposizione tra contraddittori è la semantizzazione di "essere" e "nulla" come la semplice negazione l'uno dell'altro, per cui l'essere non è nient'altro che il non nulla e il nulla non è nient'altro che il non essere. In tal modo da un lato sta il puro essere, semplice, assoluto e indifferenziato, e dall'altro sta il puro nulla, altrettanto semplice, assoluto e indifferenziato, quello che Kant chiamerà *nihil negativum, nihil absolutum.* Ma ciascuno dei due vive in quanto nega-

[18] *Ibid.*, p. 230, nota 264.

zione dell'altro, per cui – come dice Ruggiu – i due stanno o cadono assieme.

Ma allora hanno ragione Aristotele e, sulla sua scorta, Eudemo, nel dire che Parmenide concepiva l'essere *monakhôs*, cioè in un senso solo. Secondo Aristotele, infatti, «Parmenide sembra ragionare con maggiore oculatezza [di Melisso, che concepiva l'essere come uno secondo la materia], poiché, ritenendo che accanto all'ente non ci sia nessun non-ente (*to mê on outhen*), necessariamente pensa che ci sia una sola cosa, l'ente, e niente altro (*to on, kai allo outhen*)»[19], per cui si può dire che Parmenide concepiva l'ente come uno secondo la nozione (*kata ton logon*)[20]. Al che Aristotele ha buon gioco nell'opporre il suo solito motto, "l'essere si dice in molti sensi". Altrove infatti egli afferma: «Ad alcuni [Parmenide e Zenone] sembra che l'ente e l'uno significhino la stessa cosa, altri invece risolvono l'argomento di Zenone e di Parmenide per mezzo dell'affermazione che l'ente e l'uno si dicono in molti sensi (*pollakhôs*)»[21]. E di seguito ad Aristotele, come testimonia Simplicio, Eudemo esponeva l'argomento di Parmenide in questo modo: «ciò che è oltre l'essere, non è; ma l'essere si dice in un senso solo (*monakhôs*), dunque l'essere è uno»[22].

Aristotele, come è noto, confutava l'univocità dell'essere, ammessa da Parmenide, mediante l'osservazione che l'essere e l'uno non sono un genere, perché si predicano anche delle proprie differenze, in quanto è necessario che ciascuna diffe-

[19] Aristot. *Metaph.* A 5, 987 a 27-30 (Parmenide, *op. cit.*, test. 24). Si noti che il testo si potrebbe tradurre anche così: «ritenendo che accanto all'ente ci sia solo il non-ente, cioè il nulla, necessariamente pensa che uno sia l'ente e l'altro sia il niente». In ogni caso l'ente si caratterizza come la negazione del non-ente, e viceversa.

[20] *Ibid.*, 986 b 18-19.

[21] Aristot. *Soph. el.* 182 b 25-27.

[22] Simpl. *in Phys.* 115, 11 (Parmenide, *op. cit.*, test. 28).

renza sia e sia una[23]. Ma prima di Aristotele il punto debole della posizione di Parmenide era stato colto da Gorgia, che nel suo trattato *Sulla natura ovvero sul non-essere*, riportato più fedelmente che da Sesto Empirico dal più antico autore del *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, usava questa "sua propria dimostrazione" (*idios apodeixis*) per dimostrare, contro Parmenide, che l'essere non è: «se infatti il non essere è non essere, il non ente non sarà nulla di meno (*ouden hêtton*) dell'ente, perché il non ente è non ente e l'ente ente, sicché per nulla di più (*ouden mallon*) le cose sono di quanto non sono»[24]. Il significato dell'argomento è chiaro: se l'essere e il non essere sono ciascuno identico a sé stesso e opposto all'altro, il non essere non ha nulla meno dell'essere e l'essere non ha nulla più del non essere, perciò i due si equivalgono e quindi l'essere non è. Viene spontaneo allora rendere esplicito quanto è sottinteso nel titolo del libro di Barbara Cassin, dicendo: *Si Parménide, alors Gorgias!* Il risultato paradossale è che le due vie di Parmenide, riguardando entrambe l'essere e il non essere intesi semplicemente come negazione l'uno dell'altro, anziché escludersi reciprocamente, vengono a coincidere.

Lo stesso ragionamento, come è noto, è stato ripreso da Hegel all'inizio della sua logica, dove egli espone le prime due categorie dell'intera scienza nel modo seguente: «*Essere, essere puro* – senza alcuna ulteriore determinazione. Nella

[23] ARISTOT. Metaph. B 3, 998 b 21-24. Su questo passo mi permetto di rinviare al mio saggio *Aporiai 6-7*, in M. CRUBELLIER and A. LAKS (eds.), *Aristotle's Metaphysics Beta*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 105-133.

[24] [ARISTOT.] *De M.X.G.* 979 a 23-28 (Gorgia, fr. 3 DK, che Diels-Kranz citano senza riprodurre, mentre G. GIANNANTONI, *I presocratici*, Laterza, Bari 1969, traduce per esteso). La migliore edizione con commento del trattato è di B. CASSIN, *Si Parménide. Le traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia, édition critique et commentaire, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq 1980.

sua immediatezza indeterminata esso non è uguale che a se stesso e anche non ineguale rispetto ad altro [...]. L'essere, l'indeterminato immediato è di fatto *nulla*, né più né meno che nulla»[25]: si noti il "né più né meno", stesse parole di Gorgia. E poi: «*Nulla, il puro nulla*; esso è uguaglianza semplice con se stesso, vacuità perfetta, assenza-di-determinazione e assenza-di-contenuto [...]. Il nulla è quindi la stessa determinazione o piuttosto la stessa assenza-di-determinazione e, con ciò, in generale il medesimo di ciò che è l'*essere* puro». E nella Annotazione 1 Hegel scrive: «*Parmenide* aveva espresso per primo il pensiero semplice dell'*essere puro* come l'assoluto e come verità unica [...]. *Eraclito* il profondo, nei riguardi di quella astrazione semplice ed unilaterale [...] disse: *l'essere è tanto poco quanto il nulla*», dove attribuisce a Eraclito l'argomento di Gorgia.

Se questa è la ragione per cui Parmenide ha opposto tra di loro le due vie, allora, mi dispiace, ma non è più possibile "ritornare a Parmenide".

[25] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Verifiche, Trento 2009, pp. 57-58.

II. IL BENE IN ANASSAGORA

La celebre critica di Platone ad Anassagora, contenuta nel *Fedone*, è forse la più antica testimonianza che ci è pervenuta sul pensiero del filosofo di Clazomene. Essa è stata comunemente interpretata come un rimprovero, rivolto da Platone (o da Socrate?) al suo predecessore, perché questi, pur avendo posto come "ordinatore e causa di tutte le cose" (*diakosmôn te kai pantôn aitios*) il Nous – dottrina, secondo Platone, ottima –, non avrebbe poi fatto di questo Nous un uso adeguato per spiegare la realtà, ma sarebbe invece ricorso a cause come «arie, eteri e acque e altre molte e strane cose»[1]. Che il senso della critica platonica sia questo, è indubbio. Ma non è solo questo: Platone infatti lamenta soprattutto che Anassagora non abbia spiegato come il Nous ha ordinato e disposto ciascuna cosa «in guisa tale che essa stia nel modo migliore» (*tautêi opêi an beltista ekhêi*). Egli subito aggiunge che, se uno vuole, a proposito di ciascuna cosa, trovare la causa per cui essa si genera o perisce o esiste, costui deve trovare, a proposito di essa, qual è il suo modo migliore (*beltiston*) di essere o di subire o di fare qualsiasi cosa. Infatti – sempre secondo Platone –

[1] PLAT. *Phaedo* 97 b-98 c = 59 (Anassagora) A 47 DK.

nient'altro conviene all'uomo indagare intorno a quello e ad altro, se non l'ottimo e il migliore (*to ariston kai to beltiston*),

il che comporta che si conosca anche il peggio (*to kheiron*), perché la scienza dei contrari è la stessa.

Insomma, secondo Platone, Anassagora, pur disponendo di una spiegazione formidabile quale il Nous, che gli avrebbe consentito di trovare la vera causa di tutte le cose, del loro generarsi, del loro corrompersi e del loro essere, ossia di trovare ciò che per ciascuna è il meglio, ovvero il bene, ovvero l'ottimo, non se ne sarebbe servito a questo scopo, cioè non si sarebbe pronunciato su quale sia il bene di ciascuna cosa. La vera causa infatti – sempre secondo Platone – , il vero principio, la vera spiegazione di tutto, è il bene. Per essere ancora più chiaro a questo riguardo, egli fa dire a Socrate che Anassagora avrebbe dovuto spiegare non solo se la Terra è piatta o rotonda, ma che è meglio che essa sia nell'uno o nell'altro modo, e non solo che essa è al centro dell'universo, ma che è meglio che essa sia così; e altrettanto per il Sole, la Luna e gli astri, Anassagora avrebbe dovuto mostrare che cosa è meglio per ciascuno di essi fare o subire, e in quale modo è meglio stare, insomma qual è il bene comune (*to koinon ... agathon*) a tutte queste cose, e naturalmente anche qual è il peggio (*to kheiron*).

È facile vedere implicita in questa richiesta la nota dottrina platonica, secondo cui il principio supremo dell'intera realtà è il Bene, ma – come ci potrebbe ricordare la "Scuola di Tubinga" – al bene si oppone il male, per cui la scienza dell'uno è anche scienza dell'altro, e i princìpi in definitiva sono due. Tuttavia non è questo il punto che ora ci interessa, bensì l'accusa, rivolta da Platone ad Anassagora, di non avere affatto parlato del bene, cioè dell'unica vera causa di tutte le cose, pur avendo avuto la possibilità di farlo, grazie alla

scoperta che tutto è ordinato e causato dal Nous. Ciò che mi propongo col presente breve contributo è di vedere se tale accusa sia fondata, cioè se sia vero che Anassagora non si è mai interessato del bene.

Alla critica di Platone, appena riportata, viene di solito associata una critica di Aristotele, come se fosse la stessa critica, per cui ad esempio nella raccolta di Diels-Kranz i due passi sono messi insieme a formare la testimonianza A 47. Aristotele dice:

> Anassagora usa il Nous come una macchina [teatrale] (*mêkhanêi*) in relazione alla costruzione del mondo, e quando è in difficoltà nel dire per quale ragione è necessario [che le cose avvengano in un certo modo], allora lo fa entrare [in scena], mentre negli altri casi indica come cause degli avvenimenti tutte le cose piuttosto che il Nous[2].

Ora, la critica di Aristotele è in parte la stessa di Platone, perché consiste nell'osservazione (rimprovero?) che Anassagora fa un uso alquanto limitato del Nous, cioè ricorre il più possibile ad altre cause per spiegare i fenomeni, e si serve del Nous come di un *deus ex machina*, cioè come di un espediente simile a quello degli autori di teatro che, per mezzo di una macchina, fanno improvvisamente entrare in scena, o calare dall'alto, un dio per spiegare un fatto altrimenti inesplicabile. Ma in questa critica è del tutto assente il riferimento al bene, che invece, come abbiamo visto, è al centro della critica di Platone e ne costituisce, per così dire, il nerbo. Aristotele infatti non accusa Anassagora di avere trascurato di parlare del bene, ma lo accusa solo di avere fatto un uso limitato, e forse ingiustificato, del Nous, il che potrebbe anche non essere un difetto, ed essere invece un segno di sobrietà, oggi si direbbe

[2] Aristot. *Metaph.* A 4, 985 a 18-21 = 59 A 47 DK.

di "scientificità", di fedeltà alle leggi della natura, di rispetto della regola di spiegare la natura *iuxta propria principia*[3].

Del resto non bisogna dimenticare il modo in cui Aristotele introduce Anassagora in quella specie di storia della filosofia costituita dal libro A della *Metafisica*, che tale in realtà non è, perché è solo un confronto tra la propria dottrina delle quattro cause e quelle dei predecessori, fatto allo scopo di confermare la prima. Cominciando dalla causa materiale, Aristotele osserva che questa fu conosciuta, oltre che da Talete, "iniziatore di questo tipo di filosofia" – cioè della filosofia intesa, alla maniera dello stesso Aristotele, come ricerca delle cause prime –, da Anassimene, Diogene di Apollonia, Eraclito ed Empedocle, anche da Anassagora di Clazomene, «che per età viene prima di Empedocle, ma è posteriore per le opere», il quale pose come causa materiale infiniti princìpi, chiamati da Aristotele "omeomerie", cioè particelle omogenee[4]. La precisazione sulla cronologia relativa delle opere di Anassagora dovrebbe indicare una discreta conoscenza di queste da parte dello Stagirita.

Ebbene, subito dopo avere introdotto in questo modo Anassagora, Aristotele osserva che, mentre i suddetti pensatori procedevano in questo modo, cioè ponendo una causa materiale, «la cosa stessa (*auto to pragma*) indicò loro la strada e li costrinse a cercare» ulteriormente. Ammesso infatti che ogni generazione e corruzione derivi da uno o più princìpi materiali, viene spontaneo chiederci perché questo accade e quale ne sia la causa, dato che non è il sostrato, cioè la materia, che fa mutare sé stesso. Qui l'allusione è alla scoperta di quella che per Aristotele è la causa motrice, o efficiente, detta «ciò da cui [proviene] l'inizio del movimento» (*hothen*

[3] Così pensa, mi sembra, G. Casertano, *I Presocratici*, Carocci, Roma 2009, pp. 159-168.

[4] *Ibid.*, 3, 984 a 11-16 = 59 A 43 DK.

hê arkhê tês kinêseôs)[5]. E più avanti l'esposizione aristotelica si fa ancora più precisa:

> Di nuovo, costretti dalla verità stessa (*hup'autês tês alêtheias*), come abbiamo detto, cercarono il principio che viene dopo. Infatti dello stare bene e in modo bello (*eu kai kalôs*) alcuni tra gli enti, e del venire a stare [in questo modo] altri, a mio avviso (*isôs*) né il fuoco né la terra né alcun altro di tali [elementi] è verosimile che sia causa né che essi lo abbiano pensato; né stava bene (*kalôs*) attribuire una cosa tanto grande (*tosouton...pragma*) al caso e alla fortuna[6].

Qui la causa motrice è invocata da Aristotele non solo come causa del movimento in generale, ma più precisamente come causa del fatto che alcuni enti stanno già "bene e in modo bello" ed altri vengono a stare in questo modo, cioè è invocata come causa del bene, dell'ordine, il quale è detto essere "una cosa tanto grande" da non poter essere affidata al caso e alla fortuna. Insomma la causa motrice è invocata come causa del bene – si badi, come causa che produce il bene, non come fine in cui il bene consiste.

A questo punto viene di nuovo introdotto Anassagora in termini estremamente elogiativi:

> Perciò colui il quale disse che, come negli esseri viventi, così anche nella natura è presente un qualche Nous e [che questo è] la causa dell'intero ordine cosmico (*tou kosmou kai tês taxeôs pasês*), apparve simile ad un uomo sobrio rispetto a quelli che prima parlavano a vanvera. Sappiamo chiaramente che Anassagora attinse a questi ragionamenti, ma c'è motivo di dire che prima [lo avesse fatto] Ermotimo di Clazomene. Comunque, coloro che hanno pensato in questo modo posero nello stesso tempo la causa del bello

[5] *Ibid.*, 984 a 16-27.

[6] *Ibid.*, 984 b 9-15. Sono convinto che, quando Aristotele usa l'avverbio *isôs*, stia per esprimere una sua opinione.

(*tou kalôs tên aitian*) essere principio degli enti e di tal fatta essere ciò da cui il movimento appartiene agli enti[7].

Qui, di nuovo, Aristotele non solo attribuisce ad Anassagora il riconoscimento della causa motrice, ma gli attribuisce il merito di avere compreso che la causa motrice, nel caso dell'universo, il quale è ordinato e quindi bello, è anche causa del bene. Il senso della testimonianza di Aristotele è dunque abbastanza diverso da quello della testimonianza di Platone nel *Fedone*. Aristotele riconosce ad Anassagora il merito di avere indicato la causa del bene, identificandola precisamente col Nous, e per questo lo elogia come il più sobrio, cioè il più assennato, tra tutti i filosofi che si sono occupati della natura.

Più precisamente, ancora, Aristotele afferma che il Nous, introdotto da Anassagora, è non solo causa motrice in generale, ma è anche causa del bene, perché l'universo prodotto dalla sua azione motrice è ordinato, e questo ordine è un bene. Il Nous, dunque, secondo Aristotele è causa del bene, perciò, sempre secondo Aristotele, Anassagora fece quello che Platone gli rimprovera di non avere fatto, cioè spiegò perché le cose stanno nel modo migliore. Anche se nello spiegare singoli fenomeni Anassagora ricorre il più possibile ad altre cause, cioè a cause di tipo naturale, e ricorre al Nous solo quando non sa trovare altre cause, per cui lo usa come un *deus ex machina*, tuttavia il filosofo di Clazomene, secondo Aristotele, in un modo o nell'altro riesce a spiegare perché l'universo sta bene, cioè è ordinato.

Anche più avanti Aristotele, subito dopo avere dichiarato che Anassagora fa un uso molto limitato del *Nous*, osserva che Empedocle fa un uso più ampio delle sue cause, anche se non sufficiente, ma non se ne serve in modo coerente (*to ho-*

[7] *Ibid.*, 984 15-22 = 59 A 58 DK.

mologoumenon), per cui lo Stagirita dà almeno l'impressione di pensare che Anassagora sarebbe stato più coerente[8]. E al termine dell'esposizione della filosofia di Platone, dopo aver detto che questi attribuì la causa del bene e quella del male (*tên tou eu kai tou kakôs aitian*) rispettivamente a ciascuno dei suoi due elementi (l'Uno e la Diade del grande-piccolo), Aristotele aggiunge:

come abbiamo detto che avevano cercato di fare alcuni dei filosofi precedenti, quali Empedocle e Anassagora[9].

Dunque, secondo Aristotele, Anassagora pose una causa del bene, esattamente come Platone.

Ma, attenzione! Alla fine della sua rassegna sulle cause scoperte dai suoi predecessori, cioè dopo avere riconosciuto che alcuni (i Milesii, Eraclito, Empedocle, Anassagora, persino Leucippo e Democrito) avevano ammesso cause materiali, altri (Empedocle, Anassagora, gli Atomisti) avevano ammesso cause motrici, altri ancora (i Pitagorici e Platone) avevano ammesso cause formali, Aristotele osserva che la causa finale, cioè il fine (*to hou heneka*) per cui hanno luogo le azioni, i mutamenti e i movimenti, in qualche modo essi dicono che è causa, ma non dicono come è causa né qual è la sua natura.

Infatti coloro che parlano del Nous [cioè Anassagora] o dell'Amicizia [cioè Empedocle], ammettono sì queste cause come bene (*hôs agathon*), ma non dicono che qualche ente esiste o si genera in vista di questi [*heneka ge toutôn*], bensì che i movimenti sono a partire da questi (*apo toutôn*)[10].

[8] *Ibid.*, 4, 985 a 21-23.
[9] *Ibid.*, 6, 988 a 14-17.
[10] *Ibid.*, 7, 988 b 6-11.

A differenza da quanto affermato nei passi precedenti, qui Aristotele sembra identificare il Nous col bene, mentre in precedenza lo considerava solo come causa del bene, e identificava il bene con l'ordine cosmico. Quello che comunque egli intende dire ora, è che Anassagora e Empedocle pongono, sì, una causa del bene, o un bene come causa, ma lo concepiscono non come causa finale, bensì come causa motrice, cioè efficiente. Dunque non si può dire, secondo Aristotele, che essi abbiano scoperto il vero modo in cui il bene è causa, cioè come causa finale, oppure si può dire che l'hanno scoperto solo accidentalmente (*kata sumbebêkos*), e non direttamente (*haplôs*)[11]. In conclusione, quindi, Aristotele – a differenza di Platone – attribuisce ad Anassagora una concezione del bene, identificando quest'ultimo a volte col Nous, detto ora causa del bene ed ora bene esso stesso, a volte con l'effetto prodotto dal Nous, cioè con l'ordine cosmico.

C'è tuttavia ancora un passo di Aristotele su Anassagora e il bene, sul quale non mi sembra che gli studiosi abbiano fermato a sufficienza l'attenzione, tant'è vero che esso non figura tra le testimonianze dell'edizione Diels-Kranz. Si tratta di un passo contenuto nel libro Lambda della *Metafisica*, quello in cui si parla del motore immobile del cielo, il cui ultimo capitolo è dedicato appunto al problema del bene, cioè a stabilire:

[11] *Ibid.*, 988 b 15-16. La scoperta del bene diretta, cioè semplice (*haplôs*), senza ulteriori qualificazioni, sarebbe quella del bene come causa finale, mentre la scoperta del bene come causa motrice sarebbe accidentale, perché in tal modo il bene verrebbe colto non nella sua vera natura, che per Aristotele è quella di essere causa finale, bensì in un suo aspetto collaterale (*sumbebêkos*), che è quello di essere causa motrice.

in quale modo la natura del tutto possieda il bene e l'ottimo (*to agathon kai to ariston*), se come alcunché di separato ed esistente in sé e per sé, oppure come l'ordine[12].

La soluzione di Aristotele è nota: il bene nell'universo esiste in entrambi i modi, come il bene nell'esercito. Esiste come separato, oggi diremmo trascendente, ed è il motore immobile, analogo allo stratego per l'esercito, ed esiste come ordine, oggi diremmo immanente, ed è l'ordine cosmico, analogo all'ordine dell'esercito. Entrambi sono beni, ma quello separato lo è a maggior ragione, perché è causa dell'ordine immanente.

Dopo avere fornito la sua soluzione al problema, Aristotele, come è sua consuetudine, prende in considerazione le soluzioni dello stesso problema fornite dai suoi predecessori, e le giudica diversamente, a seconda che essi coincidano o non coincidano con la sua. Tra queste c'è anche la soluzione proposta da Anassagora, che viene presentata nel modo seguente:

Anassagora pone il bene come principio motore (*hôs kinoun to agathon arkhên*), infatti il Nous muove[13].

Fino a qui nulla di nuovo: Anassagora, secondo Aristotele, avrebbe identificato il bene col Nous e lo avrebbe concepito come causa motrice. Forse per questo, perché non dice nulla di nuovo, Diels e Kranz non hanno inserito questo passo tra le testimonianze su Anassagora. Anche questo passo, tuttavia, attribuisce ad Anassagora una concezione del bene. Ma la parte più interessante, e nuova, è quella che segue, cioè:

[12] *Ibid.*, XII 10, 1075 a 11-13.
[13] *Ibid.*, 1075 b 8.

ma muove in vista di qualcosa (*heneka tinos*), sicché [il bene è] diverso (*hôste eteron*), a meno che [sia] come diciamo noi (*plên hôs hêmeis legomen*), infatti la medicina è in qualche modo la salute (*hê gar iatrikê esti pôs hê hugieia*). È strano inoltre il non aver posto il contrario al bene e al Nous[14].

Prescindiamo da quest'ultimo rilievo, espressione di un punto di vista platonico (del Platone della dottrina dei due princìpi-elementi opposti, ma anche – come abbiamo visto – del *Fedone*). Ciò che interessa è l'osservazione di Aristotele, secondo cui il Nous, se muove, muove in vista di qualcosa, cioè di un fine, il quale allora verrà ad essere lui il vero bene, e quindi il bene sarà diverso dal Nous, e Anassagora si troverà in contrasto con sé stesso. È chiaro che qui Aristotele non sta più esponendo il pensiero di Anassagora, ma sta facendo una riflessione in proprio. È lui, infatti, cioè Aristotele, colui che ha introdotto la causa finale, osservando che ciò che muove, deve muovere in vista di un fine. Da questa osservazione Aristotele trae la conseguenza che, allora, il vero bene non è più il Nous, ma ciò in vista di cui il Nous muove. Poiché l'effetto dell'azione motrice del Nous è l'ordine, si può supporre che il Nous muova in vista dell'ordine, cioè che questo sia il fine, e quindi anche il bene. Se questo è il senso del rilievo di Aristotele, si deve riconoscere che qui egli fa, per così dire, esplodere una contraddizione che era implicita, secondo lui, nel pensiero di Anassagora, contraddizione finora tenuta nascosta dall'ambiguità di Anassagora a proposito del bene, ambiguità consistente, almeno nella versione del suo pensiero fornita da Aristotele, nell'identificare il bene ora col Nous ed ora con l'ordine cosmico prodotto dal Nous. Questo modo di procedere in Aristotele è abituale: esporre

[14] *Ibid.*, 1075 b 9-12.

il pensiero degli altri filosofi in modo tale da poter trarre da esso conseguenze che contraddicano le loro stesse intenzioni.

La cosa più interessante non è, però, questa, bensì la scappatoia che Aristotele sembra offrire ad Anassagora affinché questi possa evitare la contraddizione con sé stesso: "a meno che sia come diciamo noi". Qui Aristotele sembra andare in soccorso di Anassagora, per consentirgli di salvarsi dalle conseguenze che lo stesso Aristotele ha tratto dal suo pensiero. La scappatoia, cioè il salvataggio di Anassagora, consisterebbe nell'adottare, o nel supporre che Anassagora avesse adottato, una nota dottrina dello stesso Aristotele, quella per cui la medicina è in qualche modo la salute. Prima di vedere in quale modo la medicina, per Aristotele, può coincidere con la salute, vediamo come questa dottrina consentirebbe ad Anassagora di salvarsi. La medicina, come è noto, è per Aristotele una *tekhnê*, quindi una causa motrice, e la salute è il fine in vista del quale la medicina agisce, quindi è una causa finale. Se la medicina coincide con la salute, la causa motrice coincide con la causa finale, per cui quest'ultima non è più qualcosa di "diverso", e quindi l'unità del bene è salva: il bene si identifica al tempo stesso con la causa motrice, cioè con il Nous, e con la causa finale, cioè con l'ordine cosmico, perché il Nous e l'ordine cosmico sono "in qualche modo" la stessa cosa.

Ma in quale modo la medicina e la salute, e quindi il Nous e l'ordine cosmico, coincidono? Su questo punto Aristotele si era già espresso in uno dei capitoli iniziali dello stesso libro Lambda, spiegando che la medicina non è altro che il *logos* della salute, dove *logos* può voler dire nozione, o discorso che esprime che cos'è la salute, e quindi è il progetto della salute, l'insieme delle istruzioni che il medico deve possedere

per poter ristabilire la salute nel paziente[15]. Allo stesso modo l'architettura è il *logos* della casa, cioè il progetto della casa, l'insieme delle conoscenze che l'architetto deve possedere per poter costruire una casa[16]. Più ampiamente nel libro Zeta della *Metafisica* Aristotele spiega che, come si generano per natura tutte le cose la cui forma è presente in un individuo della stessa specie, cioè nel genitore, per cui "l'uomo genera l'uomo", così si generano per arte tutte le cose la cui forma (*eidos*) è presente nell'anima dell'artista, dove per forma si intende l'essenza dell'oggetto prodotto[17]; per questo si può dire che la salute si genera "in qualche modo" dalla salute e la casa dalla casa[18]. Insomma la medicina non è altro che la conoscenza della salute presente nell'anima del medico, quella che gli consente di avviare i processi necessari a ristabilire la salute nel corpo del paziente, cioè le terapie. La chiave di tutto è il concetto di forma, che prima è presente nel genitore, o nella mente dell'artista, dove funge da causa motrice, e poi nel generato, o nel corpo del paziente, dove funge da causa finale. Questa è la coincidenza stabilita da Aristotele tra causa motrice, causa formale e causa finale.

Se applichiamo questo discorso ad Anassagora, dobbiamo ammettere che il Nous sia come un artista, nella cui mente è presente la forma, cioè la conoscenza, dell'ordine cosmico, e che l'ordine cosmico non sia altro che la realizzazione nella materia della forma presente nel Nous. In tal modo il Nous e l'ordine cosmico vengono a coincidere, per cui si può anche dire, come è stato fatto di recente, che l'Intelletto per Anassagora è "la legge immanente e ordinante

[15] *Ibid.*, 3, 1070 a 29-30.
[16] *Ibid.*, 4, 1070 b 33.
[17] *Ibid.*, VII 7, 1032 a 15-b 2.
[18] *Ibid.*, 1032 b 11-13.

tutti i fenomeni"[19]. Il fatto che Anassagora concepisse l'intelletto come non mescolato a nessun'altra cosa, solo in sé stesso (*monos autos ep'eautou*) e purissimo (*katharôtaton*)[20], significa che esso non è materiale, come per Aristotele non è materiale qualunque forma, non che esso è trascendente. Anzi in un frammento Anassagora sembra considerarlo immanente:

> il Nous, che è sempre, tanto più è anche adesso dove sono tutte le altre cose, nel molto che avvolge e nelle cose che si aggregano e in quelle che si formano per separazione[21].

Ma questa identificazione del Nous con l'ordine cosmico, suggerita dallo stesso Aristotele come soluzione che evita la difficoltà di ammettere che il Nous muova in vista di altro e dunque non sia lui il vero bene, non deve far dimenticare che il Nous è anzitutto causa motrice, anzi è addirittura un soggetto conoscente, come risulta sia dai frammenti dello stesso Anassagora che dalle testimonianze di Aristotele. Dice infatti un frammento che il Nous «ha ogni conoscenza (*gnômên*) a proposito di ogni cosa»[22], e Aristotele conferma che Anassagora attribuisce al Nous «il conoscere e il muovere» (*to ge gignôskein kai to kinein*)[23]. Egli dunque è proprio come un artista, che concepisce nella sua mente la forma dell'oggetto da realizzare, e poi la realizza nella materia, rendendola in tal modo immanente a quest'ultima.

La stessa ambiguità, del resto, caratterizza il motore immobile di cui parla Aristotele, ugualmente concepito come

[19] G. Casertano, *op. cit.*, p. 165.
[20] Simpl. *in Phys.* 164, 24 ss. = 59 B 12.
[21] Simpl. *in Phys.* 157, 5 ss. = 59 B 14, citato opportunamente da G. Casertano, *ibid.*
[22] 59 B 12.
[23] Aristot. *De an.* I 2, 405 a 18 = 59 A 100.

un Nous, cioè come un'intelligenza, il quale da un lato muove il cielo, e quindi è causa motrice o efficiente (*kinêtikon ê poiêtikon*)[24] del cielo, e dall'altro non può non avere un fine, come tutti coloro che muovono, ma questo fine non può essere altri che lui stesso, inteso come causa dell'ordine cosmico. Quando infatti Aristotele afferma che il motore immobile è un fine, o muove come oggetto di amore[25], non intende dire che il motore immobile è il fine del cielo, o l'oggetto dell'amore del cielo – come sostiene una tradizione che ha cercato di conciliare aristotelismo e platonismo mediante il ricorso al concetto di imitazione, per cui il cielo nel suo moto circolare imiterebbe l'immobilità del motore per amore di questo –, ma vuol dire che il motore muove in vista di sé stesso e per amore di sé stesso, come del resto risulta dal fatto che la sua attività è piacere (*epei kai hêdonê hê energeia toutou*)[26], cioè possiede la caratteristica che per Aristotele è propria di tutte le attività fini a sé stesse[27].

Per questa ragione Aristotele, come abbiamo visto, nell'ultimo capitolo del libro Lambda cerca di sciogliere l'ambiguità, distinguendo il bene costituito dal motore immobile, che è la causa dell'ordine cosmico, e lo stesso ordine cosmico, che è il fine in vista del quale il motore immobile opera. Il rilievo che egli compie a proposito di Anassagora vale anche a proposito del suo stesso motore immobile: esso cioè muove in vista di un fine, ma questo fine non è altro, perché in tal caso il motore immobile non sarebbe più il bene supremo, bensì è identico allo stesso motore immobile nello

[24] Aristot. *Metaph.* XII 6, 1071 b 12.
[25] *Ibid.*, 7, 1072 b 1-4.
[26] *Ibid.*, 1072 b 16
[27] A questo proposito mi permetto di rinviare a quanto ho scritto nei miei *Nuovi studi aristotelici*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2005.

stesso senso in cui la salute è identica alla medicina, cioè in quanto hanno la stessa forma.

L'unica vera differenza tra la concezione di Aristotele e quella di Anassagora, cioè tra i due filosofi che hanno posto entrambi come causa prima motrice un Nous, è che per Anassagora all'inizio tutte le cose erano mescolate insieme e il Nous è intervenuto ad un certo momento per separarle, cioè per ordinarle, realizzando in tal modo un ordine, per così dire, creato, o meglio generato, come sarebbe stato l'ordine cosmico generato dal Demiurgo nel *Timeo* di Platone, mentre per Aristotele l'universo è sempre stato tale e quale è ora, in quanto l'ordine cosmico, pur dipendendo dal Nous, cioè dal motore immobile, ne dipende eternamente, cioè non è stato mai generato. Probabilmente entrambe le concezioni hanno un carattere antropomorfico, conseguente al fatto di concepire il principio supremo come un Nous, cioè per mezzo di una nozione comunemente usata per indicare la differenza specifica dell'uomo nel genere animale, ma quella di Platone, assume a modello l'arte umana, cioè la *tekhnê*, mentre Aristotele cerca di evitare questo modello mediante il ricorso all'eternità dell'ordine cosmico, anche se nel momento decisivo ricorre all'esempio della medicina e della salute, che è pur sempre un modello antropomorfico. Quanto ad Anassagora, non sappiamo di quale modello si servisse, perché il ricorso a questo esempio, ricorso peraltro necessario a rendere coerente la sua dottrina, è solo un suggerimento che gli dà Aristotele.

L'importante, per Aristotele, è non confondere la legge, cioè l'ordine – o, in termini aristotelici, la forma, la causa formale –, con la causa motrice, o efficiente: la legge, infatti, è sempre universale, per esempio "l'uomo genera l'uomo", mentre la causa motrice è sempre individuale, come viene icasticamente espresso dal famoso passo che dice:

quegli universali [cioè le Idee di Platone] non sono [princìpi], poiché principio degli individui è l'individuo. L'uomo infatti [è principio] dell'uomo universale, ma [di questi] non ce n'è nessuno, mentre di Achille [è principio] Peleo e di te tuo padre[28].

[28] Aristot. *Metaph.* XII 5, 1071 a 19-22.

III. SOCRATE NELLE FONTI ANTICHE

Premessa

Il presente contributo tratta delle fonti antiche per la conoscenza di Socrate nella misura in cui ciò può essere utile come introduzione ad un convegno sulla fortuna di Socrate nell'età moderna, quindi senza alcuna pretesa di completezza né di originalità. Un riassunto chiaro e aggiornato del dibattito sulla questione socratica si può trovare in un recente saggio di Gabriele Giannantoni, che è anche il più noto editore e studioso italiano di Socrate. Di lui infatti sono note la monumentale edizione delle *Socratis et Socraticorum reliquiae*[1], nonché la raccolta delle traduzioni di *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*[2]. Il saggio in questione, *Les perspectives de la recherche sur Socrate*, è stato pubblicato in quella che è forse la più recente raccolta di scritti sull'argomento, cioè *Socrate et les Socratiques*, a cura di G. Romeyer-Dherbey e J.-B. Gourinat[3].

[1] *Socratis et Socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit* G. Giannantoni, 4 volumi, Bibliopolis, Napoli 1990.

[2] *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, introduzione e indici di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971.

[3] G. Giannantoni, *Les perspectives de la recherche sur Socrate*, in G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat (édd.), *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris 2001, pp. 1-19.

In esso l'autore distingue tre fasi di studi socratici, ciascuna delle quali ha privilegiato una fonte diversa. La prima fase, influenzata dal positivismo, ha privilegiato Senofonte, come dimostrano le monografie di Zeller (1842), Grote (1865), Labriola (1869), Boutroux (1883), Döring (1895) e Pohlmann (1889 e 1906). Ben presto però si è delineata una reazione fortemente critica contro la credibilità di Senofonte, che è culminata nell'opera di Joël (1893-1901), seguita più tardi anche da Gomperz (1925), per i quali la fonte più affidabile è invece Aristotele. Infine, nel Novecento si è verificata un'ulteriore svolta, con gli studi di Burnet e Taylor (1911), i quali hanno privilegiato come fonte Platone, ritenendo che non solo i suoi dialoghi giovanili, ma anche quelli della maturità, fossero un'esposizione del pensiero di Socrate. Questa opinione è stata però corretta dalla fondamentale monografia di Maier (1913), il quale ha mostrato che solo i dialoghi giovanili di Platone, detti perciò "socratici", possono essere considerati un'esposizione autentica del Socrate storico, mentre la testimonianza di Senofonte è nella maggior parte posteriore e quella di Aristotele dipende, quanto a informazioni, da Platone e da Senofonte.

Oggi, da un lato l'attenzione si è spostata sulle procedure argomentative messe in atto da Socrate, come dimostrano gli studi di Vlastos, Waldenfels, O'Brien, Santas, Puster, Stokes e Stemmer, mentre dall'altro si è rivalutata l'importanza di Aristofane e dei frammenti di altri comici, come testimoniano gli studi di Winspear-Silverberg, Strauss, Montuori, Kraut, Brickhouse e Smith. Quest'ultima tendenza è stata resa possibile da quella che Giannantoni chiama la "storicizzazione radicale" della figura di Socrate, la quale tiene conto del fatto che il Socrate conosciuto da Aristofane era relativamente giovane e perciò il suo stile di vita (il suo *bios*) poteva apparire ancora simile a quello dei Sofisti. Questo fu il So-

crate più conosciuto dai suoi contemporanei e quello che gli Ateniesi condannarono. Ma in seguito alla sua condanna ci fu la reazione dei discepoli (Antistene, Platone e Senofonte), che invece sottolinearono la differenza tra il modo di vivere di Socrate e quello dei Sofisti. Per Giannantoni, Socrate fu essenzialmente l'inventore della *philosophia*, intesa non come *sophia*, ma come vita dedita alla ricerca e dunque caratterizzata dal sapere di non sapere e da procedure come la domanda, l'esame, la confutazione, ed in questo consiste la sua attualità.

Il Socrate "sofista" di Aristofane

Non c'è dubbio che l'immagine di Socrate proposta da Aristofane nelle *Nuvole* è quella di un sofista, inteso nel senso più ampio del termine, cioè non solo quella di un maestro di eloquenza con orientamento relativistico, come erano i sofisti della generazione di Gorgia e di Protagora, ma anche quella di un indagatore della natura, come erano stati i filosofi precedenti ai Sofisti. Nella direzione dei Sofisti dell'ultima generazione va infatti la collocazione di Socrate, operata da Aristofane, in quel "Pensatoio" dove "stanno tutti e due i Discorsi: quello più forte, comunque sia, e il più debole". Secondo questi Sofisti, scrive Aristofane, «il Discorso più debole, a furia di chiacchiere, vince anche le cause perse», per cui egli fa dire da Strepsiade al figlio Fidippide, «se tu mi impari questo Discorso, quello storto, di tutti i debiti che oggi ho per causa tua, non torno un centesimo a nessuno»[4]. Nella stessa direzione va poi l'accenno di Strepsiade ad una presunta richiesta di retribuzione da parte di Socrate: «Inse-

[4] ARISTOFANE, *Nuvole*, vv. 110-120, trad. di B. Marzullo in *Socrate. Tutte le testimonianze*, cit., p. 6.

gnami l'altro Discorso tuo, quello che non risputa un soldo: qualunque paga vuoi, lo giuro sugli dèi, te la sborso tutta»[5].

Va invece verso un'assimilazione ai filosofi della natura la rappresentazione di Socrate sospeso ad una macchina scenica, come se fosse in cielo, il quale alla domanda «che fai?», risponde: «nell'aere spazio e il sole squadro», e aggiunge: «giammai potevo rettamente scoprire le celesti cose, se non, sospeso la mente, il sottile pensiero mescolando all'aere suo simile. Se stavo a terra, dal basso scrutando le superne cose, nulla scoprivo»[6]. Ma Aristofane insinua in questa rappresentazione anche un sospetto di ateismo, quello stesso che era stato imputato, ad esempio, ad Anassagora, facendo replicare da Socrate all'accenno di Strepsiade al giuramento: «Che dèi mi giuri: prima cosa, da noi gli dèi non hanno corso», ed aggiungere: «Vuoi chiaramente conoscere la vera essenza delle divine cose? E intavolare un discorso con le Nuvole, nostre divinità?»[7]

Platone, nell'*Apologia di Socrate*, cita questa testimonianza di Aristofane come causa delle accuse che portarono al processo, facendo dire a Socrate: «Qualche cosa di simile avete veduto anche voi nella commedia di Aristofane: un Socrate che si fa menare attorno sospeso nell'aria, e va dicendo che passeggia su le nuvole, e ciancia di un'infinità di altre sciocchezze; tutte cose di cui io non mi intendo né molto né poco»[8]. Ma lo stesso Platone, nel *Fedone*, fa dire a Socrate ormai settantenne, che si appresta a morire: «Quando ero giovane, fui preso da una vera passione per quella scienza che chiamano indagine della natura. E veramente mi pare-

[5] *Ibid.*, vv. 240-245, *op. cit.*, p. 12.
[6] *Ibid.*, vv. 225-230, *op. cit.*, p. 11.
[7] *Ibid.*, vv. 245-250.
[8] PLATO. *Apol.* 19 C, trad. di M. Valgimigli in PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. I, p. 35.

va scienza altissima codesta, conoscere le cause di ciascuna cosa, e perché ogni cosa si genera e perisce ed è»[9]. Dunque anche per Platone il Socrate giovane era avviato nella stessa direzione dei filosofi della natura. Ciò converge perfettamente con la testimonianza di Aristofane, che fece rappresentare le *Nuvole* nel 423 a. C., quando Socrate aveva solo 46 anni.

Il Socrate "moralista" di Senofonte

Una secca reazione all'immagine aristofanea di Socrate troviamo in Senofonte, dove essa assume chiaramente il carattere di una smentita delle accuse che erano state rivolte a Socrate nel processo. Nei primi due capitoli dei *Memorabili*, i quali a differenza dal resto dell'opera sembrano essere stati scritti poco dopo il processo, l'autore dichiara: «Più volte mi sono meravigliato delle ragioni con cui gli accusatori di Socrate riuscirono a persuadere gli Ateniesi ch'egli era reo di delitto capitale contro lo Stato. L'accusa contro di lui era in sostanza questa: 'Socrate è colpevole di non credere negli dèi in cui la città crede e di introdurre altre nuove divinità: è reo pure di corrompere i giovani'. Innanzi tutto, che non credesse negli dèi in cui lo Stato crede, quale prova mai ebbero? Sacrificava spesso in casa, spesso sugli altari comuni della città, ed era noto a tutti: usava anche la divinazione, e non ne faceva un segreto. Era comunemente noto un suo detto che il 'dèmone' gli dava suggerimenti: di qui soprattutto mi sembra che l'abbiano accusato di introdurre nuove divinità. In realtà, egli non ne introdusse nessuna diversa da quelle degli altri, che, credendo alla divinazione, ricorrono agli àuguri, agli

[9] PLATO. *Phaedo* 96 A, trad. di M. Valgimigli, in PLATONE, *op. cit.*, p. 155.

oracoli, ai presagi, ai sacrifici»[10]. Con questa dichiarazione Senofonte fa di Socrate un uomo pio, fedele praticante della religione della *polis.* Ciò contrasta nettamente con l'immagine fornita da Aristofane, la quale però potrebbe essere una specie di *cliché* ispirato dal comportamento di altri sofisti. È da dire, tuttavia, che se alcune delle manifestazioni di pietà attribuita a Socrate da Senofonte trovano conferma in Platone (il ricorso all'oracolo di Delfi, testimoniato dall'*Apologia*, il sacrificio di un gallo ad Asclepio, testimoniato dal *Fedone*), altre invece sembrano non trovarla (la divinazione, il ricorso agli àuguri e ai presagi).

Più avanti Senofonte aggiunge: «Non discuteva sulla natura dell'universo, come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esista quel che i dotti chiamano 'cosmo' e per quali necessità accadano i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva insipienti...Egli, dal canto suo, discorreva sempre di valori umani, ricercando che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa brutto, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa prudenza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa statista, che cosa governo, che cosa governatore e le altre cose la cui conoscenza, secondo lui, rendeva gli uomini eccellenti, l'ignoranza, invece, li faceva giustamente chiamare schiavi»[11]. L'immagine di Socrate qui offerta da Senofonte coincide con quella dei dialoghi giovanili di Platone, dedicati a virtù quali la pietà (*Eutifrone*), alla bellezza (*Ippia maggiore*), alla giustizia (*Repubblica* I), alla prudenza (*Carmide*), al coraggio (*Lachete*); mentre per quanto concerne la natura della città (qui impropriamente chiamata "Stato") e del suo governo si può pensare al resto della *Repubblica*. Ma questa

[10] SENOFONTE, *Memorabili*, I, 1, 1-3, trad. di R. Laurenti, in *Socrate. Tutte le testimonianze*, cit., p. 77.

[11] *Ibid.*, I, 1, 11-16, *op. cit.*, p. 79.

immagine può riferirsi al Socrate maturo ed anziano, mentre quella di Aristofane, come abbiamo visto, si riferiva al Socrate giovane.

Sempre nei primi due capitoli dei *Memorabili* Senofonte difende Socrate dalle altre accuse rivoltegli nel processo, dicendo: «Mi sembra strano pure che taluni si lasciarono convincere che Socrate fosse un corruttore della gioventù. In primo luogo, oltre a quanto si è detto, egli fu il più temperante di tutti gli uomini nei piaceri d'amore e della gola, poi, fu il più tollerante del freddo, del caldo, e di ogni altra fatica, inoltre, fu educato ad usare d'ogni cosa con tanta misura che, pur possedendo molto poco, molto facilmente si procurava il necessario». E conseguentemente aggiunge: «E non ispirava brama di ricchezze nei suoi familiari, perché, mentre li frenava negli altri desideri, non esigeva mercede da quanti bramavano stare con lui. Astenendosi dal denaro, pensava di prendersi cura della libertà: al contrario chiamava schiavi di se stessi quanti ricavavano quattrini dalla loro compagnia, giacché erano costretti a discorrere con quelli da cui avevano tratto la paga». Ciò consente a Senofonte di concludere: «Dunque, come poteva corrompere i giovani un uomo siffatto? A meno che prendersi cura della virtù non significhi corrompere»[12]. La temperanza di Socrate è testimoniata anche da Platone (nel *Simposio*), ma di sicuro gli accusatori di Socrate, nell'imputargli la corruzione dei giovani, non ne facevano una questione di intemperanza. L'astensione dal denaro, invece, va nettamente contro l'immagine di Socrate fornita da Aristofane, che però anche in questo caso può essere ispirata dal *cliché* dei Sofisti.

Infine, in una parte più avanzata dell'opera, di origine presumibilmente più tarda, Senofonte riporta la decisione di

[12] *Ibid.*, I, 2, 1-8, *op. cit.*, pp. 80-81.

Socrate di mettere in pratica il precetto scritto sul tempio di Delfi: "conosci te stesso". «Quelli che conoscono se stessi – egli fa dire a Socrate – sanno ciò che loro conviene e discernono quel che possono e quel che non possono: facendo quel che sanno si procurano ciò di cui hanno bisogno e agiscono bene, astenendosi da quel che non sanno, non sbagliano ed evitano di agir male: per questo sono in grado di mettere alla prova gli altri uomini e servendosi di costoro si procurano i beni ed evitano i mali»[13]. È questo, mi sembra, un altro tentativo di confutare l'immagine proposta da Aristofane di un Socrate naturalista, per sostituirle quella del Socrate rivolto essenzialmente alla conoscenza di se stesso, ma in chiave fondamentalmente moralistica.

Come ha mostrato Maria Raschini, è questo il Socrate che avrà maggiore fortuna nei secoli, un Socrate esemplare sul piano etico e sapienziale, interessato solo alla conoscenza di sé, consapevole dei limiti della conoscenza umana, pronto ad affrontare la morte in maniera serena e distaccata. Questo Socrate, infatti, è ripreso dagli Stoici, a loro volta influenzati dai Cinici, cioè da Antistene, ma avrà fortuna anche tra i primi cristiani, per i quali Socrate è una specie di santo pagano, e soprattutto nel Rinascimento, quando egli diviene il simbolo della *humanitas* (Landino, Manetti, Ficino, Erasmo, Montaigne)[14].

Il Socrate "dialettico" di Platone e di Aristotele

Per quanto riguarda Platone, come è noto, il problema è di distinguere, fra tutte le dottrine che egli attribuisce al

[13] *Ibid.*, IV, 2, 26, *op. cit.*, p. 163.

[14] M. A. Raschini, *Interpretazioni socratiche*, I ed., Marzorati, Milano 1963, II ed., Marsilio, Venezia 2000.

personaggio di Socrate nei suoi dialoghi, quali appartengono al Socrate storico e quali sono invece pensiero originale di Platone. L'opinione di Burnet e Taylor, secondo cui tutto ciò che Platone fa dire a Socrate è realmente dottrina di Socrate, oggi non è più condivisa da nessuno. È invece quasi universalmente condivisa l'opinione di Maier, secondo la quale solo i dialoghi giovanili di Platone sarebbero veramente "socratici", mentre quelli della maturità non lo sarebbero più. Tuttavia questa ipotesi non è verificabile, per così dire, all'interno dei dialoghi di Platone, il quale si serve del personaggio di Socrate allo stesso modo, cioè come protagonista, sia nei dialoghi giovanili che in quelli maturi (*Fedone, Simposio, Repubblica*). Solo nei dialoghi più tardi (*Parmenide, Sofista, Timeo, Leggi*, con l'eccezione però del *Filebo*), Socrate, pur essendovi presente, non è più il protagonista. Ma il problema resta per quanto concerne il rapporto tra dialoghi giovanili e dialoghi della maturità.

Ora, chi permette di risolvere questo problema, precisamente nella direzione di Maier, è Aristotele, il quale con la sua testimonianza da un lato dimostra di non avere altre fonti che Platone e Senofonte, come giustamente ha notato Maier, ma dall'altro è chiaramente il primo che si è posto il problema della differenza tra il pensiero di Socrate e quello di Platone, e lo ha risolto, probabilmente sulla base di informazioni raccolte nell'Accademia di Platone, da lui frequentata per vent'anni, portando in questo modo una conferma, per così dire "esterna", all'ipotesi di Maier.

Prima tuttavia di vedere la testimonianza di Aristotele, richiamiamo sommariamente l'immagine che di Socrate ci offre Platone nei suoi dialoghi giovanili e poi vedremo che essa coincide perfettamente con quanto riferisce Aristotele. Nell'*Apologia*, come è noto, Socrate si difende anzitutto dalla rappresentazione che di lui aveva offerto Aristofane, cioè

quella di un sofista dedito ad insegnare agli altri la filosofia della natura ed a riceverne in cambio denaro, negando di svolgere simili attività e protestando anzi di non sapere: l'unica sapienza che egli rivendica a sé è, appunto, il sapere di non sapere[15]. Perciò egli dichiara di essersi dedicato all'esame di coloro che ritengono di sapere, interrogandoli sulla definizione delle varie virtù e confutando le risposte che essi gli davano[16]. Nel resto del discorso Socrate illustra questa sua attività, che ha occupato l'intera sua vita (ragione per cui Giannantoni ha visto in lui il fondatore della filosofia come stile di vita), e conclude con la bella frase per cui «una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna di essere vissuta»[17]. Poiché l'interrogazione e la confutazione sono i momenti fondamentali dell'arte del discutere, che presso i Greci veniva chiamata dialettica, si può dire che il Socrate di Platone è essenzialmente un Socrate dialettico.

Negli altri dialoghi giovanili Platone non fa che illustrare la dialettica socratica, la quale in genere consiste nel partire da una domanda, che è la richiesta di definizione di una virtù. Abbiamo già detto, riportando la testimonianza di Senofonte, che la domanda "che cos'è la pietà?" sta alla base dell'*Eutifrone*, "che cos'è la bellezza?" dell'*Ippia maggiore*, "che cos'è la prudenza?" del *Carmide*, "che cos'è il coraggio?" del *Lachete*, ecc. Caratteristico di tutti questi dialoghi è il fatto che essi si concludono negativamente, cioè senza che si sia trovata una risposta soddisfacente alla domanda iniziale. Il procedimento messo in atto da Socrate consiste, come è noto, nel sottoporre ad esame (*peira*, o *exetasis*) le risposte che i suoi interlocutori danno alla domanda iniziale, ponendo ad essi altre domande, alle quali in genere essi sono

[15] PLATO, *Apol.* 19 B-22 E, in PLATONE, *Opere*, cit., pp. 34-39.
[16] *Ibid.*, 30 E.
[17] *Ibid.*, 38 A.

costretti a rispondere affermativamente per non andare contro l'opinione del pubblico che assiste alla discussione; da queste risposte Socrate deduce una conclusione che è in contrasto con la risposta data alla domanda iniziale, cioè deduce una contraddizione, e questa operazione prende il nome di confutazione (*elenchos*)[18].

Un esempio emblematico di questo procedimento si ha nell'*Eutifrone*, dove Socrate, dopo avere chiesto al sacerdote omonimo "che cos'è la pietà" ed averne ricevuta la risposta "la pietà è fare ciò che piace agli dèi", gli domanda: gli dèi sono uno o molti? Eutifrone, da buon sacerdote della religione olimpica, deve rispondere che sono molti. Allora Socrate incalza: i molti dèi sono sempre concordi tra loro o talvolta sono anche discordi? ed Eutifrone, avendo letto i poemi omerici, deve rispondere che spesso sono discordi. Allora, argomenta Socrate, se essi sono discordi, può darsi il caso che una stessa azione ad alcuni di loro piaccia e ad altri non piaccia. Eutifrone deve assentire. Ma se è pio ciò che piace agli dèi ed empio ciò che loro dispiace, si avrà che la stessa azione, in quanto ad alcuni dèi piace, sarà pia, mentre in quanto ad altri dèi non piace sarà empia, il che è una contraddizione. Eutifrone riconosce onestamente la contraddizione, cioè ammette di essere stato confutato, e si appresta a fornire a Socrate una nuova definizione della pietà, alla quale Socrate riserverà lo stesso trattamento.

Se ora andiamo a vedere la testimonianza di Aristotele su Socrate, apprendiamo anzitutto che questi, «dedito soltanto a problemi di etica e del tutto disinteressato alle questioni della natura nel suo complesso, in quelli aveva ricercato

[18] Un'opera che illustra nel modo più chiaro questo procedimento è il libro di R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Second edition, Clarendon Press, Oxford 1953. Io me ne sono occupato in *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987.

l'universale e per primo aveva concentrato la sua riflessione sulle definizioni»[19]; il che nella prima parte conferma le tesi di Senofonte e di Platone contro Aristofane e nella seconda conferma quanto gli stessi Senofonte e Platone dicono a proposito della ricerca della definizione delle virtù. Domandare "che cos'è?", infatti, significa cercare la definizione, ovvero l'universale, ossia ciò che vi è di comune ad una molteplicità di casi particolari, unificati tutti dal possesso di una medesima caratteristica, per es. la pietà, o la bellezza, o il coraggio. In una ripresa ulteriore della stessa esposizione Aristotele riferisce: «Già Socrate, d'altra parte, nella sua indagine intorno alle virtù morali, per primo cercò di definire l'universale in relazione ad esse [...]; ma Socrate con buona ragione ricercava l'essenza: egli infatti cercava di procedere con ragionamenti sillogistici e principio dei sillogismi è appunto l'essenza»[20]. Qui l'"essenza" non è altro che la risposta alla domanda "che cos'è?", cioè la definizione, l'universale, e i ragionamenti sillogistici sono le inferenze dall'universale al particolare, l'applicazione del carattere universale al caso particolare. Ora, per dire quando un'azione particolare è, ad esempio, pia, bisogna prima avere definito che cos'è la pietà: in questo senso l'essenza è principio del sillogismo.

Ma Aristotele continua con un'osservazione la quale rivela che egli si pose il problema di distinguere che cosa, nei dialoghi di Platone, appartiene al Socrate storico, e che cosa invece è pensiero di Platone messo in bocca al personaggio di Socrate. Egli dice infatti: «La scienza dialettica, infatti, allora non era ancora tanto saldamente fondata da poter indagare i contrari, indipendentemente dall'essenza, e se una stessa scienza riguardi i contrari. Pertanto due dottrine potrebbero

[19] Aristot. *Metaph.* A 6, 987 a 32-b 8, trad. di G. Giannantoni in *Socrate. Tutte le testimonianze*, cit., p. 273.

[20] Aristot. *Metaph.* M 4, 1078 b 12-32, *ivi*, pp. 273-274.

essere giustamente attribuite a Socrate: quella dei ragionamenti induttivi e quella delle definizioni universali; entrambe infatti non concernono i princìpi della scienza. Ma Socrate non concepì come separati gli universali e le definizioni. Platone e i suoi seguaci, invece, li separarono e a queste realtà dettero il nome di Idee»[21]. L'espressione "due dottrine potrebbero essere giustamente attribuite a Socrate" rivela che Aristotele si pose il problema della differenza tra Socrate e Platone.

La sua soluzione fu di indicare due differenze, l'una concernente la dialettica e l'altra concernente gli universali. La prima differenza è data dal fatto che la dialettica di Socrate non era in grado di "indagare i contrari indipendentemente dall'essenza", mentre un'altra dialettica, "più saldamente fondata", era in grado di farlo. A mio avviso quest'ultima è la dialettica di Platone, che in dialoghi come, ad esempio, il *Parmenide*, si dimostra capace di sviluppare le conseguenze di ipotesi opposte senza partire da una definizione ed anzi si serve di questo metodo, menzionato nella *Repubblica* come un "distruggere le ipotesi" e "passare attraverso tutte le confutazioni", per giungere alla definizione, nel caso specifico a dire "che cos'è il Bene"[22]. Si può dire, pertanto, che per Aristotele la dialettica socratica era ancora "debole", mentre quella platonica era più "forte"[23]. Questa interpretazione è confermata anche da un'altra testimonianza aristotelica su Socrate, dove, parlando appunto della dialettica e mostrando che essa comprende una prima parte, la quale consiste

[21] *Ibid.*, p. 274.

[22] PLATO. *Resp.* VII, 533 C-534 C, in PLATONE, *Opere*, cit., vol. II, pp. 359-360.

[23] Ho cercato di dimostrare questa tesi nell'articolo *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele,* Metaph. *M 4*, in *Energeia. Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Vrin, Paris 1986, pp. 50-65.

nel sottoporre ad esame coloro che pretendono di sapere (la "peirastica", da *peira*, esame), Aristotele dice: «ed è appunto per questa ragione che Socrate poneva domande ma non dava risposte: egli infatti confessava di non sapere»[24]. Non c'è dubbio, mi sembra, che questo è esattamente il Socrate che ricaviamo dai dialoghi giovanili di Platone.

La seconda differenza che Aristotele pone tra Socrate e Platone è quella, notissima, riguardante gli universali: mentre Socrate non li separava dalle realtà sensibili, Platone al contrario li separava, facendone delle realtà in sé, indipendenti, immutabili, eterne: le Idee. Ciò significa che, secondo Aristotele, che era vissuto per vent'anni nell'Accademia a contatto di Platone, la dottrina delle Idee era dottrina originale di Platone e non poteva in alcun modo essere attribuita a Socrate, sebbene nei dialoghi platonici della maturità (*Fedone, Simposio, Repubblica, Parmenide*) essa fosse messa in bocca al personaggio di Socrate. Ciò conferma, mi sembra, dall'esterno l'interpretazione che Maier ha dato dall'interno dei dialoghi platonici. Altrettanto di può dire degli altri tratti che Aristotele attribuisce a Socrate nelle sue *Etiche*, e che corrispondono tutti ad altrettante notizie ricavabili dai dialoghi giovanili di Platone, cioè la tesi che la virtù è scienza[25], la tesi ad essa conseguente che nessuno pecca volontariamente[26] e il fatto di fare spesso ricorso all'ironia[27].

[24] Aristot. *Soph. el.* 34, 183 b 6-8, trad. di G. Giannantoni in *Socrate. Tutte le testimonianze*, cit., p. 278.

[25] Aristot. *Eth. Eud.* A 5, 1216 b 2-10; *Eth. Nic.* Z 13, 1144 b 28-30, *ivi*, pp. 274-275.

[26] Aristot. *Eth. Nic.* H 2, 1145 b 21-34, *ivi*, p. 277.

[27] Aristot. *Eth. Nic.* D 13, 1127 b 22-26, *ivi*, p. 278.

Bibliografia

A) *Fonti primarie*

Socratis et Socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 volumi, Bibliopolis, Napoli 1990.

Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani, introduzione e indici di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971.

Platonis *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, 5 voll., Clarendon Press, Oxford 1900 (del I volume è uscita una nuova edizione a cura di E. A. Duke ed altri, 1995).

Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1967, 2 voll.

Aristotelis *Opera*, rec. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1830-1831 (editio altera quam curavit O. Gigon, Berlin, W. de Gruyter, 1960).

Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari 1973, 4 voll.

B) *Fonti secondarie*

R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Second edition, Clarendon Press, Oxford 1953.

E. Berti, *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele,* Metaph. *M 4*, in *Energeia. Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Vrin, Paris 1986, pp. 50-65.

E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987.

M. A. Raschini, *Interpretazioni socratiche*, I edizione, Marzorati, Milano 1963, II edizione, Marsilio, Venezia 2000.

G. Giannantoni, *Les perspectives de la recherche sur Socrate*, in G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat (édd.), *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris 2001, pp. 1-19.

IV. C'È UN'ETICA NELLE "DOTTRINE NON SCRITTE" DI PLATONE?

1. *Premessa*

La domanda che ho scelto come titolo per questa relazione non è del tutto illegittima, non tanto perché ci si potrebbe porre più in generale il problema se ha senso parlare di un'etica in Platone – dato che l'etica, come disciplina filosofica autonoma, probabilmente è nata soltanto con Aristotele – quanto perché, di fronte alle cosiddette "dottrine non scritte", l'impressione che oggi ne può riportare un "profano" è la stessa che ebbero gli ascoltatori della famosa conferenza di Platone «Sul bene», ricordata da Aristotele secondo la nota testimonianza di Aristosseno. Essi infatti vi si erano recati

> pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute e la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e, da ultimo, si sosteneva che il bene è l'uno, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza, alcuni la disprezzarono, altri la biasimarono[1].

[1] ARISTOX. *Harm. Elem.* li, 39-40 Da Rios = *Test. Plat.* 7 Gaiser, 1 Krämer, tr. it. di G. Reale in H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982. Il testo tedesco di quest'opera, rimasto a quanto mi risulta inedito, è stato tradotto in italiano da G. Reale. La testimonianza in questione nella prima edizione è riportata, al par. 40,

Non mi soffermo sulla questione se abbia senso parlare di un'etica di Platone in generale, perché in un convegno intitolato *Plato Ethicus* essa potrebbe sembrare provocatoria e perché in ogni caso le relazioni tenute dagli altri oratori vi hanno abbondantemente risposto. L'impressione, invece, che le "dottrine non scritte" non contengano un'etica, ma siano piuttosto discorsi di matematica, o di ontologia, o di metafisica, è a prima vista giustificata, ma, come vedremo, lo è soltanto a prima vista, cioè per dei profani, quali non solo dovevano essere gli uditori della conferenza di Platone, come è attestato dalle loro reazioni, ma quali sono anche oggi coloro che non hanno approfondito a sufficienza la questione delle "dottrine non scritte" e rifiutano *a priori* il loro contenuto come astruso, non degno quindi di Platone, frutto sicuramente di un'incomprensione o di una volontaria distorsione da parte dei suoi allievi, primo fra tutti quell'ingrato, o quell'ottuso, di Aristotele.

Se invece, anziché ai profani, ci si rivolge agli esperti, per esempio a Hans Krämer, si scopre con qualche sorpresa non solo che le "dottrine non scritte" di Platone contengono un'etica, ma anzi che esse sono essenzialmente un'etica, cioè una dottrina della virtù. Infatti il primo libro di Krämer, quello che dapprima non suscitò tutte le polemiche che hanno caratterizzato in seguito il dibattito sul "Platone esoterico", si intitola non a caso *«Arete» bei Platon und Aristoteles* e si vanta di avere ricostruito per la prima volta l'aspetto "assiologico", cioè etico, delle dottrine non scritte di Platone, mostrando che la vera essenza della dottrina platonica dei princìpi (il nucleo, quindi, delle "dottrine non scritte") è la

nel modo seguente: ὅτι <τ> ἀγαθόν ἐστιν ἕν, testo che corrisponde alla traduzione sopra citata. Invece nelle edizioni successive alla prima, essa il così modificata: ὅτι ἀγαθόν ἔστιν, ἕν, testo che viene tradotto con «che esiste un Bene, un'unità». Tornerò in seguito su questo passo.

giustificazione del concetto di virtù come giusto mezzo fra due estremi opposti, concetto la cui scoperta è tradizionalmente attribuita ad Aristotele, ma il cui scopritore deve invece essere considerato Platone[2].

Krämer infatti ricorda che i due principi indicati nelle "dottrine non scritte" come principi dei numeri ideali, delle Idee e di tutte le cose, cioè l'Uno e la Diade indefinita, sono identificati da Platone rispettivamente con il Bene e il Male, e che nella cosiddetta riduzione categoriale di tutte le cose ai principi, testimoniata sia dall'accademico Ermodoro che da Aristotele (presso Alessandro di Afrodisia) e da Sesto Empirico, le coppie dei contrari, attraverso cui si compie la suddetta riduzione, sono costituite da virtù e vizi, e le virtù sono il giusto mezzo tra eccesso e difetto. Questa concezione della virtù, secondo Krämer, sarebbe stata ripresa da Aristotele prima nel trattato giovanile *Περὶ ἐναντίων*, poi nel dialogo perduto intitolato *Politico* (fr. 79 Rose: «Il bene è la misura più esatta di tutte le cose»), nel perduto *Protreptico* (fr. 5

[2] H.J. Krämer, *«Arete» bei Platon und Aristoteles*, Universitätsverlag, Heidelberg 1959, specialmente pp. 279-301. Credo di essere stato il primo, in Italia, a segnalare l'importanza di quest'opera, facendone ampio uso nella prima edizione del mio libro *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova 1962. Nell'introduzione a questo libro, che poi è stata sostituita da un'introduzione diversa nella seconda edizione (Vita e Pensiero, Milano 1997), ho fornito anche un'esposizione sostanzialmente consenziente dell'opera di Krämer, così come mi sono espresso con consenso nei confronti dei suoi scritti successivi nella recensione a H.J. Krämer, *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platons*, in «Museum Helveticum» 21(1964), pp. 137-167, pubblicata nella «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 20(1965), pp. 231-235, poi tradotta in tedesco nel volume a cura di J. Wippern, *Das Problem der "ungeschriebenen Lehre" Platons*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 88-94. Ho polemizzato invece con il volume *Platone e i fondamenti della metafisica* nel l'articolo *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolatica» 75(1983), pp. 313-326, perché in esso Krämer polemizzava contro la mia interpretazione di Aristotele.

Ross: «i beni sono definiti e ordinati più dei mali») ed infine nell'*Etica Nicomachea.* Essa dunque non deriva dalla medicina antica, come sostengono Jaeger e Wehrli, ma dall'ontologia platonica[3].

Nel libro successivo su *Platone e i fondamenti della metafisica*, Krämer è ritornato sull'argomento, illustrando il significato assiologico della dottrina dei princìpi, insistendo in particolare sulla polivalenza funzionale dei princìpi, per cui l'Uno è ad un tempo principio di essere, di conoscenza e di valore, e sulla funzione fondamentale esercitata nell'intera filosofia platonica da nozioni ontologico-assiologiche quali "misura", "norma" e "limite"[4]. Nella stessa opera, pubblicando la sua raccolta di *Testimonia Platonica*, Krämer vi ha inserito una sezione sull'assiologia, nella quale ha raccolto i testi di cui ora ci occuperemo. Prima, tuttavia, di trattare di questi testi più specifici concernenti l'assiologia, e quindi l'etica, delle "dottrine non scritte", è necessario soffermarci brevemente su quelli che potremmo chiamare i "fondamenti ontologici" dell'assiologia.

A questo proposito vorrei osservare che il dibattito sull'autenticità o meno delle cosiddette "dottrine non scritte", specialmente dopo l'intervento di H. Cherniss – il quale ha negato, come è noto, tale autenticità –, si è concentrato per lo più sui dialoghi di Platone, allo scopo di cercarvi conferme o smentite all'esistenza di tali dottrine, mentre ci si è cimentati più raramente, specialmente da parte dei negatori della loro autenticità (con la lodevole eccezione di Margherita Isnardi Parente), con i testi della tradizione indiretta, in cui le "dottrine non scritte" sono conservate. In tal modo si è avuta l'impressione che i negatori dell'autenticità rifiutassero pregiudizialmente tali testi, considerandoli del tutto inattendibili e comunque privi di interesse. Non intendo qui

[3] J. Krämer, *«Arete» bei Platon und Aristoteles*, cit., pp. 345-369.
[4] J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, cit., pp. 168-175.

prendere posizione nell'annoso dibattito, ma ritengo che un corretto metodo storiografico richieda di esaminare tutte le fonti disponibili sul pensiero di un autore, sia quelle dirette (nel caso di Platone i dialoghi), sia quelle indirette (le testimonianze sulle "dottrine non scritte"), decidendo solo dopo un esame comparato tra i due tipi di fonti circa l'attendibilità o meno di queste ultime.

2. *I fondamenti ontologici*

La testimonianza che si suole tradizionalmente considerare la prima a proposito delle "dottrine non scritte" è il racconto di Aristosseno che abbiamo riportato all'inizio. Non c'è dubbio, infatti, che esso si riferisce a una conferenza tenuta *una tantum*, come risulta dalla reazione degli ascoltatori, ma è probabile che tale conferenza riassumesse un lavoro più lungo, cioè le "cosiddette dottrine non scritte" (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν) di Platone, di cui Aristotele parla nella *Fisica* (IV, 2, 209 b 11-16) o il corso di Platone «Sul bene» (Περὶ τἀγαθοῦ), trascritto dallo stesso Aristotele (e da altri discepoli che vi assistettero di persona) secondo quanto riferisce Alessandro di Afrodisia nel suo commento alla *Metafisica.* Il passo controverso di tale testimonianza è proprio l'identificazione del bene con l'Uno. Dal testo riportato concordemente dai manoscritti dell'opera di Aristosseno tale identificazione infatti non risulta chiara, perché esso dice semplicemente: ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἕν, cioè «c'è un solo bene». Per poter leggere «il bene è l'uno», Krämer dapprima ha introdotto l'articolo <τ> davanti ad ἀγαθὸν, poi vi ha rinunciato ed ha introdotto una virgola tra ἔστιν e ἕν, leggendo in tal modo «esiste un Bene, un'Unità»[5].

[5] *Ibid.*, pp. 370-371.

A mio avviso non è necessario ricorrere a tali espedienti. L'identificazione del bene con l'Uno doveva essere stata riferita da Aristotele ad Aristosseno, checché questi abbia scritto, altrimenti non si capirebbe il resto della sua testimonianza, cioè che i beni umani erano identificati da Platone con i numeri. L'Uno infatti è principio dei numeri e, se il Bene supremo è l'Uno, allora tutti i beni che da esso derivano sono numeri. In questa direzione, infatti, vanno le altre testimonianze dello stesso Aristotele. Questi nella *Metafisica* (I, 6) afferma, che per Platone l'Uno era principio formale (del "che cos'è") per le Idee e, attraverso queste, per le cose sensibili, mentre la Diade indefinita, o "grande-piccolo", era principio materiale, ed aggiunge che Platone «attribuì a ciascuno dei due elementi rispettivamente la causa del bene e la causa del male»[6]. Dunque, secondo Aristotele, Platone identificava l'Uno con la "causa del bene", vale a dire col Bene supremo. Ciò concorda anche con la dottrina della *Repubblica* (VI, 509 B), secondo cui l'Idea del bene, cioè il Bene supremo, è causa non solo dell'intelligibilità, ma anche dell'essere e dell'essenza (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) per tutte le altre Idee.

Ancora più chiaro, come espressione di ciò che Aristotele pensava circa la dottrina di Platone, nella direzione indicata dalla testimonianza di Aristosseno, è il passo della *Metafisica* (XIV, 4) in cui si afferma:

> Fra coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili alcuni dicono che l'Uno stesso (αὐτὸ τὸ ἕν) è il bene in sé (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν); tuttavia essi ritenevano che l'essenza (οὐσία) di esso fosse soprattutto l'Uno[7].

[6] ARISTOT. *Metaph.* I, 6, 988 a 10-15 = *Test. Plat.* 22 A Gaiser, 9 Krämer.
[7] ARISTOT. *Metaph.* XIV, 4, 1091 b 13-15 = *Test. Plat.* 51 Gaiser, 24 Krämer.

Questi «alcuni» sono sicuramente Platone e Senocrate, perché è noto che Speusippo non identificava l'Uno con il bene[8]. Altrove Aristotele aveva attribuito esplicitamente a Platone l'ammissione di un Uno in sé, o Uno stesso (αὐτὸ ἕν), da identificarsi probabilmente con l'Ente stesso (αὐτὸ ὄν)[9]. Qui egli identifica esplicitamente questo Uno stesso, che è l'Idea dell'uno, l'Uno come principio di tutte le Idee, con il Bene stesso, cioè con l'Idea del bene, ma precisando che la sua essenza non è di essere bene, bensì piuttosto di essere uno. Questo sarebbe il "progresso" realizzato dalle "dottrine non scritte" rispetto alla dottrina della *Repubblica.*

Quanto alla "riduzione categoriale" di tutti gli enti ai due princìpi, essa è testimoniata, come è noto, da tre fonti diverse, cioè Alessandro di Afrodisia, che, nel suo commento al passo sopra citato di *Metaph.* I, 6, riporta passi del *Περὶ τἀγαθοῦ* di Aristotele, in cui questi avrebbe trascritto il corso orale di Platone sul medesimo argomento[10]; Sesto Empirico, il quale la riferisce come dottrina dei «seguaci di Pitagora», da identificarsi probabilmente con gli Accademici[11]; e Simplicio, il quale riporta una testimonianza dell'accademico Ermodoro, discepolo diretto di Platone, ma filtrata attraverso il medioplatonico Dercillide e il neoplatonico Porfirio[12].

Nella testimonianza di Alessandro, che è la più sobria, si dice semplicemente che Platone riconduceva all'Uno «l'uguale» e alla Diade indefinita «il disuguale», cioè «l'eccesso e il difetto» (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις), precisando che «l'uguale» è determinato (ὡρισμένον), mentre «l'eccesso e il di-

[8] Aristot. *Metaph.* XII, 7, 1072 b 30-34.

[9] Aristot. *Metaph.* III, 4, 1001 a 9-29.

[10] Alex. *In Aristot. Metaph.* 55, 20-56, 35 Hayduck = *Test. Plat.* 22 B Gaiser, 13 Krämer.

[11] Sext. *Adv. Math.* X, 248-283 = *Test. Plat.* 32 Gaiser, 12 Krämer.

[12] Simpl. *In Aristot. Phys.* 247, 30-248, 15 Diels = *Test. Plat.* 31 Gaiser, 13 Krämer.

fetto» sono indeterminati (ἀόριστα). Nella testimonianza di Sesto, che è la più ampia, fra le realtà contrarie, di cui l'una è riconducibile all'uguale e quindi all'Uno, l'altra all'eccesso e difetto e quindi alla Diade, si menzionano a titolo di esempio «buono e cattivo, giusto e ingiusto, utile e inutile, santo e non santo, pio ed empio», cioè virtù e vizi, dando effettivamente l'impressione che le virtù siano alcunché di determinato ed i vizi siano essenzialmente eccesso e difetto. Infine nella testimonianza di Ermodoro, che è la più interessante perché derivante direttamente dall'insegnamento di Platone, senza la mediazione di Aristotele, il bene e il male sono presentati come contrari, riconducibili l'uno all'uguale, allo «stabile (μένον)» e all'«armonico (ἡρμοσμένον)», l'altro al disuguale, cioè all'eccesso e difetto, detto anche «disarmonico (ἀνάρμοστον), instabile (ἄστατον), informe (ἄμορφον) e infinito (ἄπειρον)».

La cosiddetta "riduzione categoriale" delle cose ai principi si trova accennata, ma soltanto nella sua parte iniziale, cioè come divisione degli enti in enti per sé ed enti relativi ad altro, anche nelle cosiddette *Divisioni aristoteliche*, una raccolta trasmessa come lista di divisioni fatte da Platone e riferite da Aristotele, che ci è pervenuta in duplice versione, l'una in Diogene Laerzio (*Vita di Platone*), l'altra in un manoscritto marciano di opere di Aristotele[13]. Sia Gaiser che Krämer la considerano come testimonianza delle "dottrine non scritte" di Platone, perciò verosimilmente Cristina Rossitto ha proposto di considerarla almeno parzialmente come opera giovanile di Aristotele[14]. La categoria dei «contrari», riportata

[13] D.L. III, 108-109 = *Test. Plat.* 43 Gaiser, 27 Krämer; *Divis. Aristot.*, Codex Marcianus 67, pp. 39-40 Mutschmann = *Test. Plat.* 43 Gaiser, 28 Krämer.

[14] C. Rossitto (a cura di), *Aristotele ed altri. «Divisioni»*, Antenore, Padova 1984 (nuova ed. Bompiani, Milano 2005).

in queste *Divisioni*, è poi esemplificata per mezzo di termini come «bene e male», «virtù e vizio», con la precisazione che all'interno del male, cioè del vizio, è possibile rinvenire un'ulteriore contrarietà, cioè quella tra eccesso e difetto[15]. Infine i contrari sono divisi in tre gruppi, esemplificati dalla contrarietà fra beni e mali (giustizia-ingiustizia, saggezza-stoltezza), dalla contrarietà fra mali e mali (prodigalità-avarizia, punizione giusta-punizione ingiusta) e dalla contrarietà fra enti che non sono né beni né mali (bianco-nero)[16].

Ai fondamenti ontologici dell'etica contenuta nelle "dottrine non scritte" è probabilmente ascrivibile anche il frammento del *Protreptico* di Aristotele considerato da Gaiser e Krämer come *Testimonium Platonicum*, cioè quello che propone la divisione delle scienze in «scienze che riguardano le cose giuste e convenienti» e «scienze che riguardano la natura e la restante verità»[17]. Si tratta della distinzione tra quelle che Aristotele chiamerà poi scienze pratiche (dove però non c'è ancora la differenza tra etica e politica) e scienze teoretiche (dove non c'è ancora la differenza tra fisica e metafisica). Lo scopo del discorso di Aristotele è chiaramente protrettico, cioè di mostrare che entrambe le articolazioni della filosofia sono accessibili, perché

> sono sempre più conoscibili le cose anteriori rispetto a quelle posteriori e così quelle che per natura sono migliori rispetto a quelle che sono peggiori.

[15] *Divis. Aristot.*, Codex Marcianus 68, pp. 65-66 Mutschrnann = *Test. Plat.* 44 a Gaiser, 29 Krämer.

[16] D.L. III, 104-105 = *Test. Plat.* 44 b Gaiser, 30 Krämer; *Divis. Aristot.*, Codex Marcianus 23, pp. 34-35 Mutschmann = *Test. Plat.* 44 b Gaiser, 31 Krämer.

[17] Iambl. *Protr.* 6, 37, 26-39, 8 Pistelli = Aristot., *Protr.* fr. 5 Ross = *Test. Plat*. 34 Gaiser, 26 Krämer.

Ora, nelle scienze teoretiche le cose anteriori sono le cause e quelle posteriori sono gli effetti, mentre nelle scienze pratiche le cose anteriori sono quelle «determinate e ordinate (ὡρισμένα καὶ τεταγμένα)», cioè le cose «buone (τἀγαθά)» e le cose posteriori sono quelle «cattive (κακά)». Come esempio di cose anteriori e cause, Aristotele cita i numeri, che sono causa delle linee, le quali a loro volta sono causa delle superfici, le quali sono causa dei solidi.

Qui siamo chiaramente nell'ambito delle "dottrine non scritte" di Platone, perché in seguito l'Aristotele più maturo preciserà che le cause sono anteriori e più conoscibili degli effetti solo «per natura», non «per noi», mentre «per noi» sono anteriori e più conoscibili gli effetti, cioè le cose sensibili[18]. Anche la successione causale numeri-linee-superfici-solidi è dottrina da più parti testimoniata come appartenente alle "dottrine non scritte" di Platone. Del tutto originale è invece la distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica, che in Platone è assente. Ciò che interessa l'etica, in questo frammento, è l'identificazione delle «cose buone», cioè delle virtù, con le cose «determinate e ordinate», e delle «cose cattive», cioè dei vizi, con quelle, si deve supporre, indeterminate e disordinate, cioè presumibilmente con l'eccesso e il difetto. Questa sembra essere parte delle "dottrine non scritte" di Platone, oltre che rinvenibile anche nei suoi dialoghi.

Nel complesso, dunque, non c'è dubbio che le "dottrine non scritte" di Platone conoscessero il concetto di vizio come eccesso e difetto, e conseguentemente quello di virtù come via di mezzo tra eccesso e difetto, cioè tra vizi opposti, anche se quest'ultimo non vi è mai professato in modo esplicito come il precedente. E non c'è dubbio che esse riconduces-

[18] Il carattere ancora platonizzante di questo frammento è stato riconosciuto da vari interpreti, a cui si vedano i riferimenti nella mia traduzione dell'opera: E. Berti (a cura di), *Aristotele. «Protreptico»*, Utet, Torino 2000.

sero i vizi, cioè il male, alla Diade indefinita e le virtù, cioè il bene, all'Uno. Questi però possono essere considerati soltanto i fondamenti ontologici di un'etica, che per il resto rimane alquanto vaga e indeterminata, specialmente nella sua parte normativa. Un altro problema, che qui però non ci riguarda, è quello di stabilire in quale misura la dottrina aristotelica della virtù come "giusto mezzo" derivi dalle "dottrine non scritte" di Platone: probabilmente il nucleo di essa deriva da Platone, come sostiene Krämer, ma Aristotele vi ha portato importanti precisazioni, liberandola da ogni tendenza di tipo matematizzante, nel senso che il "giusto mezzo" per lui non è la media aritmetica tra due estremi, ma varia secondo gli individui e le situazioni e comunque è determinato caso per caso dal giudizio dell'uomo saggio (φρόνιμος)[19].

3. *L'etica vera e propria*

Sempre Aristotele, tuttavia, ci fornisce un'informazione decisiva sull'esistenza di un'etica nelle "dottrine non scritte" di Platone, nella quale tale etica assume un carattere ben determinato e un preciso valore normativo. Si tratta di una testimonianza contenuta nell'*Etica Eudemea*, la quale dapprima è stata rifetita ai Pitagorici in generale o a Senocrate, ma dopo la decisiva dimostrazione compiuta da Jacques Brunschwig è da considerarsi non solo riferibile a Platone, ma costituente un vero e proprio frammento dell'aristotelico *Περὶ τἀγαθοῦ*, cioè dell'opera in cui Aristotele esponeva (e criticava) il corso orale di Platone «Sul bene»[20]. Essa non compare

[19] Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* II, 6, e C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

[20] J. BRUNSCHWIG, *EE I 8, 1218 a 15-32 et le* περὶ τἀγαθοῦ, in P. MORAUX-D. HARLFINGER (Hrsg.), *Untersuchungen zur «Eudemischen Ethik»,*

nei *Testimonia Platonica* di Gaiser, redatti prima dell'intervento di Brunschwig, mentre compare in quelli di Krämer (che in precedenza aveva riferito il passo a Senocrate) e in quelli di Margherita Isnardi Parente, che in precedenza aveva riferito anch'essa il passo a Senocrate e continua a nutrire dubbi al riguardo.

Scrive Aristotele:

> Inoltre bisogna mostrare il bene stesso (τὸ ἀγαθὸν αὐτό) in modo inverso rispetto a quello in cui lo mostrano oggi; oggi infatti, partendo dalle cose che non sono ammesse (ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων) possedere il bene, da esse mostrano che sono buone quelle ammesse come tali (τὰ ὁμολογούμενα); a partire dai numeri mostrano che sono un bene la giustizia e la salute, poiché queste sono forme di ordine (τάξεις) e numeri, come se il bene appartenesse ai numeri e alle unità per il fatto che l'Uno è il bene stesso (διὰ τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν)[21].

Fino a questo punto abbiamo a che fare col frammento del *Περὶ τἀγαθοῦ* di Aristotele, in cui questi riferisce la dottrina di Platone. Brunschwig ha segnalato l'affinità tra questa relazione e quella riportata da Aristosseno: in entrambe si parla dei beni "umani", cioè ammessi da tutti, dei numeri e dell'identità tra l'Uno e il bene, con la differenza che in Aristosseno questa identità costituisce il culmine del discor-

Akten des fünften Symposium Aristotelicum, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 197-222.

[21] ARISTOT., *Eth. Eud.* I., 8, 1218 a 15-21 = *Test. Plat.* 25 Krämer, cfr. anche M. ISNARDI PARENTE, *«Testimonia Platonica». Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardanti i* λεγόμενα ἄγραφα δόγματα. *Le testimonianze di Aristotele*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» 394(1997), Classe di Scienze Morali, Memorie, s. IX, vol. VIII, fasc. 4, pp. 371-487, p. 475. Alla linea 17 i manoscritti recano ὁμολογυμένων, ma la correzione è ritenuta necessaria da tutti gli editori. Alla linea 21 qualcuno inserisce τό prima di ἀγαθόν, ma ciò non sembra necessario.

so, mentre nel passo in questione essa costituisce il punto di partenza di una dimostrazione. Che «il bene stesso» sia la platonica Idea del bene è provato anche dal fatto, segnalato da Isnardi Parente, che nella *Repubblica* (507 A 2, 508 E 2-3) la stessa espressione indica appunto tale Idea[22].

La stessa Isnardi tuttavia commenta:

> All'accostamento fra unità e bene può indurre, più che la *Repubblica*, ove il bene si presenta costantemente come "dover essere", la fase più tarda del pensiero di Platone, il *Filebo*, ove nelle idee, come già vedemmo, è esaltata in particolare la caratteristica dell'unità (15 C, ἑνάδες, μονάδες, ...). L'identificazione uno-bene non è mai peraltro presente in Platone, ed è probabilmente dedotta dalla caratteristica essenziale dell'idea, la cui natura consiste nell'unificazione paradigmatica del molteplice; che il bene sia in sé unità e forma unificante non ci porta poi di necessità all'ipostatizzazione di un principio "uno" al di là dello stesso ordine ideale. Gli esempi di δικαιοσύνη e ὑγίεια (a 18) ci portano sul terreno del pitagorismo[23].

Naturalmente ciò vale se si esclude totalmente l'esistenza delle "dottrine non scritte", che peraltro possono risalire alla fase, appunto, del *Filebo* e possono essere state influenzate, appunto, dal pitagorismo.

In ogni caso, il ragionamento attribuito da Aristotele a Platone è il seguente: si parte dalla premessa che il bene stesso, cioè il bene supremo, il bene per eccellenza, è l'Uno; da ciò consegue che tutte le unità, e quindi i numeri, in quanto unità di una molteplicità, e quindi aventi come principio l'Uno, sono anch'essi dei beni. Ma i beni "umani", cioè quelli ammessi da tutti come bene, quali la giustizia e la salute, sono "forme di ordine", e quindi numeri; di conseguenza i

[22] M. Isnardi Parente, *«Testimonia Platonica»*, cit., p. 476. Per la Isnardi peraltro «tutto ciò resta di necessità ipotetico».

[23] *Ibid.*

beni umani sono anch'essi dei veri e propri beni. La bontà dei beni umani, cioè ammessi da tutti, o empirici, è dunque dimostrata a partire dalla bontà dei numeri e, prima ancora, dalla bontà suprema dell'Uno, principio dei numeri. Siamo così di fronte ad una vera e propria deduzione dell'etica dalla metafisica, o dall'ontologia; o, se si preferisce, ad una vera e propria fondazione dell'etica sulla metafisica, o sull'ontologia. Naturalmente la bontà implica la normatività, per cui, se la giustizia è un bene, si deve agire in modo giusto, così come, se la salute è un bene, si deve agire in modo da conservarla qualora già la si possieda o da riacquistarla se la si è perduta.

Nel seguito del passo Aristotele porta anche una giustificazione dell'identificazione tra l'Uno e il bene, che sarebbe stata fornita da Platone, anche se lui (Aristotele) la giudica assurda (ma sulle sue critiche all'etica delle "dottrine non scritte" ritorneremo tra poco). La giustificazione è la seguente:

> La dimostrazione (ἀπόδειξις) che l'Uno è il bene stesso (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) è che i numeri desiderano (ἐφίενται)[24].

Evidentemente ciò significa che i numeri desiderano l'Uno, e che l'Uno è il bene per il fatto che è desiderato dai numeri.

Per capire il senso di questo discorso forse può essere utile rifarsi a una testimonianza di Teofrasto, che sembra riferire la stessa dottrina, ma con qualche spiegazione in più. Questi scrive infatti nell'operetta chiamata dagli editori *Metafisica*, perché solleva una serie di aporie a proposito della *Metafisica* di Aristotele, e che probabilmente è contemporanea, o pochissimo posteriore, a questa:

[24] ARISTOT. *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a 25-26.

Dopo di ciò – cioè dopo aver sollevato aporie circa il modo in cui il cielo sarebbe mosso dal motore immobile come da un oggetto di desiderio – è necessario un discorso più lungo a proposito del desiderio (περὶ τῆς ἐφέσεως). [...] Perché dunque dicono quello allo stesso modo contemporaneamente a proposito dell'imitazione (ἅμα τῇ μιμήσει) sia quelli che parlano dell'Uno sia quelli che parlano dei numeri? Anch'essi, infatti, dicono loro stessi che i numeri desiderano (o imitano) l'Uno[25].

Quali che siano i filosofi qui menzionati, Platone o Senocrate o altri, non c'è dubbio che si tratta di Accademici e, comunque si interpreti l'ultima riga, cioè "i numeri desiderano" o "i numeri imitano" l'Uno (il testo consente infatti entrambe le interpretazioni), la spiegazione fornita da Teofrasto è che per "desiderio" si deve intendere "imitazione". I numeri desiderano l'Uno nel senso che lo imitano, perché sono anch'essi forme di unità, precisamente unità di molteplicità.

Probabilmente l'intera dimostrazione è basata sul concetto platonico di imitazione: l'Uno è il bene supremo perché è desiderato, cioè imitato, dai numeri; i beni umani, quali la giustizia e la salute, sono dei beni (derivati) perché, in quanto forme di ordine, imitano i numeri. L'uomo dunque, per essere buono, cioè virtuoso, deve desiderare, cioè imitare, questi beni, cioè deve agire secondo virtù.

4. *La critica di Aristotele*

Per comprendere il senso della testimonianza di Aristotele sull'etica "non scritta" di Platone è naturalmente necessario anche tenere conto della critica che Aristotele muove ad essa, essendo – come è ormai ampiamente riconosciuto – le

[25] THEOPHR. *Metaph.* 7, 5 a 14, 25-28.

esposizioni aristoteliche delle filosofie altrui sempre condotte in vista delle critiche che egli intende rivolgere ad esse, e quindi sempre influenzate da queste ultime. E la critica di Aristotele è la seguente:

> Bisogna invece partire dalle cose ammesse (come buone), per esempio la salute, la forza, la temperanza, per dimostrare che anche nelle realtà immobili è presente a maggior ragione il bello (τὸ καλόν). Tutte queste infatti sono forme di ordine e di quiete (τάξις καί ἠρεμία); se è così, allora quelle lo saranno ancora di più; queste caratteristiche infatti appartengono a quelle in misura maggiore[26].

Qui Aristotele contrappone al metodo seguito da Platone, che procede dalle realtà più intelligibili per sé, cioè per natura, a quelle più note per noi, cioè a portata della nostra esperienza, e che perciò potrebbe essere chiamato metodo "discensivo", il suo noto metodo "ascensivo", che consiste nel partire dalle cose più note a noi, per salire a quelle più intelligibili per sé. Limitandosi ad una questione di metodo, egli cerca di mantenere la struttura ontologica presupposta dall'argomentazione platonica, cioè quella che pone il Bene supremo fra le realtà intelligibili per sé, ovvero immobili. Per fare questo, Aristotele sostituisce al bene il bello, cioè l'unico carattere assiologico che, a suo giudizio, può appartenere alle realtà immobili, poiché il bene supremo, per Aristotele non è il bene in sé, l'Idea del bene, cioè un bene immobile, bensì il bene supremo per l'uomo, cioè la felicità, la quale deve essere praticabile (πρακτόν), e quindi non può essere una realtà immobile[27].

Ma, oltre al metodo, Aristotele critica anche il merito dell'argomentazione platonica, specialmente quando essa

[26] ARISTOT. *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a 21-24.
[27] Cfr. ARISTOT. *Metaph*, XIII, 3, 1078 a 31 - b 6.

verte sull'identificazione del bene con l'Uno. Egli giudica infatti παράβολος, cioè "azzardata, pericolosa" e insieme "metaforica", quindi pericolosamente metaforica, la dimostrazione che il bene stesso è l'Uno per il fatto che i numeri desiderano quest'ultimo, e aggiunge:

> Né infatti è detto chiaramente in quale modo essi lo desiderano, ma costoro affermano questo in modo troppo semplice, e inoltre come potrebbe uno supporre che vi sia desiderio in cose a cui non appartiene vita? A proposito di questo è necessario che si tratti in maniera approfondita, e che non si assuma senza ragione nessuna cosa di quelle in cui anche con delle ragioni non è facile credere. Inoltre il dire che tutti gli enti desiderano un unico bene non è vero, perché ciascuno tende ad un bene proprio, l'occhio alla vista, il corpo alla salute, e allo stesso modo altro ad altro[28].

Margherita Isnardi Parente ritiene che il tono così polemico usato da Aristotele, in particolare l'accusa di irrazionalità, ricordino le sue critiche a Senocrate. In favore del riferimento della testimonianza a quest'ultimo, a suo avviso, stanno anche il suo carattere di discorso argomentativo di βοήθεια e la radicale matematizzazione del concetto di bene. Per questo ella ricorda di avere aggiunto questo passo alla sua raccolta di frammenti di Senocrate nel *Supplementum Academicum*[29]. Tuttavia ora lo include nei *Testimonia Platonica*, e non c'è dubbio che esso contiene la stessa dottrina che, secondo la testimonianza di Aristosseno, Aristotele attribuiva a Platone. Può darsi, naturalmente, che Aristotele fraintenda, o distorca, il pensiero di Platone, o gli attribuisca una

[28] ARISTOT. *Eth. Bud.* I, 8, 1218 a 26-33.

[29] M. ISNARDI PARENTE, *«Testimonia Platonica»*, cit., p, 477. Il riferimento è a M. ISNARDI PARENTE, *«Supplementum Academicum». Per l'integrazione e la revisione di Speusippo, «Frammenti», e Senocrate - Ermodoro, «Frammenti»,* «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» 392(1995), Classe di scienze morali, Memorie, s. IX, vol. VI, fase. 2, pp. 249-309.

dottrina che in realtà era di Senocrate. Ma non c'è dubbio che, come ha mostrato Brunschwig, egli si riferisca a Platone.

Del resto la critica a Platone contenuta nel passo in questione rientra nel modo di criticare Platone che è tipico di Aristotele, e che consiste nel prendere alla lettera le affermazioni di Platone, in questo caso il fatto che i numeri «desiderano» l'Uno, senza considerare la possibilità che esse abbiano un valore metaforico, per esempio che "desiderare" significhi semplicemente "imitare", possibilità che invece viene rilevata, come abbiamo visto, da Teofrasto. Tale è ad esempio la critica che Aristotele rivolge alla cosmogonia platonica del *Timeo*, in particolare all'affermazione che il cosmo è stato generato (γέγονε), la quale secondo gli altri discepoli di Platone era stata fatta solo per motivi pedagogici (διδασκαλίας χάριν)[30]. Oppure Aristotele condanna esplicitamente l'uso di metafore, ad esempio definendolo παράβολος, come quando afferma in tono di deplorazione che

> il dire che le Idee sono paradigmi e che le altre cose partecipano di esse è un parlare a vuoto (κενολογεῖν) e usare metafore poetiche [...] e [aggiunge:] che cos'è infatti ciò che opera guardando alle Idee?,

mostrando in tal modo di non dare alcun peso alla figura del Demiurgo[31].

Il riferimento della suddetta critica a Platone è confermato da un altro frammento del *Περὶ τἀγαθοῦ* di Aristotele, il quale anzi prende nuova luce proprio dal confronto col passo in questione dell'*Etica Eudemea*, cioè il passo della *Vita Aristotelis Marciana*, in cui si dice:

[30] Cfr. E. Berti, *L'oggetto dell'*εἰκὼς μῦθος *nel «Timeo» di Platone*, in T. Calvo-L. Brisson (eds.), *Interpreting the 'Timaeus-Critias', Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin 1997, pp. 119-131.

[31] Aristot. *Metaph.* I, 9, 991 a 20-23.

E soprattutto Aristotele fu di carattere assai moderato, se nelle *Categorie* dice che non ci si deve pronunciare affrettatamente, ma dopo avere più volte esaminato, e che neppure il semplice discutere le aporie è inutile. E nei libri *Sul bene* afferma: "deve ricordarsi di essere uomo non solo colui che è fortunato, ma anche colui che fa una dimostrazione" (δεῖ μεμνῆσθαι ἄνθρωπον ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐτυχοῦντα, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποδεικνύντα)[32].

Benché l'autore della *Vita Marciana* sia probabilmente un tardo neoplatonico, la sua testimonianza in questo caso sembra affidabile, poiché l'altro riferimento che essa contiene, cioè *Categ.* 7, 8 b 21-24, è esatto.

Il senso del passo è chiaro: si tratta di un invito alla moderazione, cioè alla consapevolezza di essere un uomo, non un dio, rivolto a colui che fa una dimostrazione. Ciò significa che il dimostrare può suscitare erroneamente un'impressione di sicurezza, una sensazione di sapere in senso assoluto, che bisogna combattere, perché anche nel dimostrare ci sono dei limiti connessi alla fallibilità, all'ignoranza, insomma all'imperfezione umana. In alcuni miei scritti precedenti ho prospettato la possibilità di una duplice interpretazione di questo passo, cioè come esposizione del pensiero di Platone o come critica al pensiero di Platone[33]. La prima di queste interpretazioni risale a Gaiser[34], la seconda a Brunschwig, il quale mostra molto persuasivamente che nel *Περί τἀγαθοῦ*

[32] *Vita Aristot. Mare.* 69-70 Gigon = Aristot, *Περὶ τἀγαθοῦ* fr. 1 Ross, *Testimonia Platonica* 11 Gaiser. Nella raccolta di Krämer il passo non è riportato, né in quella di M. Isnardi Parente,

[33] Cfr. *Le dottrine non scritte «Intorno al bene» nelle testimonianze di Aristotele*, in G. Reale (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, vol. II, pp. 1-93; *L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in G. Reale-S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia, Sankt Augustin 2002, pp. 307-317.

[34] K. Gaiser, *«Testimonia Platonica»: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 23.

Aristotele non solo esponeva, ma anche criticava la dottrina di Platone, come risulta dal fr. 4, dove Aristotele rileva che nella sua dottrina dei princìpi Platone non parla né della causa efficiente né della causa finale[35]. Ora mi sembra che, se si tiene presente il passo dell'*Etica Eudemea*, e in particolare la critica che ivi Aristotele rivolge a Platone (cioè che bisogna dimostrare a partire dai beni ammessi da tutti), si debba optare senz'altro per la seconda interpretazione, la quale del resto sembra essere anche quella data del frammento dall'autore della *Vita Marciana*, che lo cita come prova della moderazione di Aristotele.

Ciò naturalmente non esclude che anche Platone fosse «moderato» e potesse condividere l'affermazione qui fatta da Aristotele. Gadamer ha giustamente osservato che anche le "dottrine non scritte" di Platone dovevano avere un carattere dialettico, cioè di discussione aperta, simile a quella che troviamo spesso nei dialoghi[36], e nei dialoghi le affermazioni circa la fallibilità, l'ignoranza, l'impossibilità dell'uomo di pervenire ad un sapere assoluto sono innumerevoli. Del resto lo stesso Aristotele in un passo dell'*Etica Nicomachea* che si può considerare, sia pur vagamente, parallelo a quello citato dell'*Eudemea*, sembra lasciare aperta la possibilità di interpretare la posizione di Platone in questo modo. Egli afferma infatti:

> Non ci sfugga che c'è differenza tra i ragionamenti fatti a partire dai princìpi (ἀπὸ τῶν ἀρχῶν) e quelli che vanno verso i princìpi (ἐπὶ τὰς ἀρχάς). Infatti anche Platone a ragione (εὖ) discuteva e

[35] J. Brunschwig, *EE I 8, 1218 a* 15-32 *et le Περὶ τἀγαθοῦ*, cit., pp. 217-222; Alex. *In Aristot. Metaph.* 59, 28-60, 2 = Aristot. *Περὶ τἀγαθοῦ* 4 Ross.

[36] H.-G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in H.-G. Gadamer-W. Schadewaldt (Hrsg.), *Idee und Zahl*, Universitätsverlag, Heidelberg 1968, pp. 9-30.

indagava (ἠπόρει καὶ ἐζήτει) questo, se cioè la strada sia dai princìpi o verso i principi, come se nello stadio si corra dai giudici di gara verso il traguardo o viceversa. Bisogna infatti partire dalle cose note, ma queste sono di due tipi, perché le une sono note a noi e le altre semplicemente[37].

Qui la posizione di Platone è presentata come molto più aperta, cioè caratterizzata da un atteggiamento di discussione e di ricerca, e perciò viene lodata. Del resto anche la critica all'Idea del bene nella *Nicomachea* è molto meno aspra che nell'*Eudemea*, come è provato dal fatto che essa viene introdotta dalla famosa dichiarazione di amicizia verso Platone e i suoi discepoli (φίλους ἄνδρας)[38]. Può darsi che il tempo trascorso tra le due *Etiche* e soprattutto la distanza dal *Περὶ τἀγαθοῦ* abbiano indotto Aristotele ad un atteggiamento insieme più distaccato e perciò più comprensivo, oggi diremmo più "obiettivo", nei confronti del suo maestro e dei suoi antichi condiscepoli. Resta il fatto che l'etica delle "dottrine non scritte" di Platone si presenta come un'etica fondata su una ben precisa ontologia, anzi si può dire su una vera e propria metafisica, mentre l'etica aristotelica è indubbiamente più autonoma, anche se implica chiaramente almeno un'antropologia.

[37] Aristot. *Eth. Nic.* I, 4, 1095 a 30 - b 3 = *Test Plat.* 10 Gaiser.
[38] Aristot. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 a 9-16.

V. LA FILOSOFIA OCCIDENTALE È UN INSIEME DI GLOSSE A PLATONE?

1. *I significati del giudizio di Whitehead*

L'affermazione, ripetuta innumerevoli volte, che la filosofia europea consiste in una serie di note (*footnotes*) a Platone, risale – come è noto – ad Alfred N. Whitehead (1865-1947). Questi esordì come matematico, collaborando con Bertrand Russell alla stesura dei *Principia mathematica* (1910-13), una delle maggiori opere di matematica e di logica del Novecento. Dopo avere insegnato vari anni nelle università inglesi, cioè del suo paese di nascita, Whitehead si trasferì nel 1924 all'Università di Harvard, negli Stati Uniti, dove si dedicò sempre più alla filosofia. La suddetta affermazione si trova nel suo libro *Process and Reality*, che è la trascrizione delle "Gifford Lectures", lezioni sulla teologia naturale, tenute nel 1927-28 (Whitehead, 1965, p. 114).

Nel brano in questione Whitehead distingue due significati della sua affermazione: *a*) quello per cui gli scritti di Platone sono dei veri e propri tesori di idee generali, cioè una miniera inesauribile di suggerimenti; e *b*) quello per cui il punto di vista di Platone sarebbe applicabile ancora oggi, in una «filosofia dell'organismo», che distingua il processo del mondo, costituito da eventi temporali, e la vera realtà, costituita da «potenzialità eterne di definitezza di una qualsiasi

istanza reale». I primi, cioè le cose temporali, sorgono dalla partecipazione alle seconde, cioè le potenzialità eterne.

Da queste parole risulta evidente che Whitehead si considera platonico non soltanto nel primo dei due sensi della sua affermazione, cioè quello più generale, ma anche nel secondo, cioè quello più determinato, perché fu proprio Platone colui che per primo concepì il mondo sensibile come costituito da cose in divenire, la cui esistenza e le cui proprietà dipendono dalla loro partecipazione a realtà eterne, le Idee. Del resto anche Russell, che per ragioni di età si può considerare allievo di Whitehead, si considerava platonico nel concepire i numeri e le relazioni matematiche in generale come oggetti eterni, esistenti in un mondo ideale che non è né il mondo sensibile né la nostra mente. E Platone stesso considerava le scienze matematiche come le più prossime alla filosofia, in quanto conoscenze non di oggetti sensibili, ma di oggetti intelligibili ed eterni. Non a caso Whitehead influenzò uno dei maggiori studiosi inglesi di Platone, cioè Alfred E. Taylor, autore di una famosa monografia sul filosofo greco (Taylor, 1949).

Naturalmente l'affermazione di Whitehead è stata anche criticata. Le critiche più recenti si trovano nel volume sul *Platonismo* di Riccardo Chiaradonna (2017), il quale osserva: *a*) che il platonismo è un fenomeno non solo europeo, ma mondiale, in quanto ha influenzato anche la filosofia degli Arabi; *b*) che il platonismo non è stato solo approvato, come l'espressione «note a piè di pagina» può far credere, ma è stato anche fortemente criticato (a questo proposito viene in mente soprattutto Nietzsche, per il quale il platonismo è colpevole di avere svalutato l'unica vera realtà, che è il mondo della vita in cui noi ci troviamo); *c*) che il platonismo non è un sistema dove tutto sia già stato detto, ma è un insieme di problemi, che la tradizione successiva ha selezionato, recepi-

to, integrato, arricchito e trasformato, per cui si deve parlare di molti platonismi.

2. *Il platonismo occidentale*

L'affermazione di Whitehead e le critiche ad essa rivolte hanno il pregio di mettere in rilievo l'esistenza di un platonismo occidentale, che non è soltanto la ripetizione della filosofia di Platone, né soltanto l'uso di essa per la costruzione di altre filosofie, ma è una tradizione filosofica ben precisa, la quale percorre l'intera filosofia occidentale, influenzando molti dei suoi maggiori esponenti, e che ha avuto fortuna soprattutto nella forma del neoplatonismo.

A questo proposito mi si consenta un'autocitazione, occasionata dal tema che stiamo trattando nella presente sede. In uno dei miei primi libri, *L'unità del sapere in Aristotele*, scritto nel 1965, quando non avevo ancora letto Whitehead, mi è capitato di sostenere che da Platone derivano sostanzialmente due opposte correnti di pensiero: *a*) dalla concezione platonica della filosofia come dialettica, cioè come dialogo, come ricerca, derivano Aristotele e le metafisiche trascendentistiche che a lui si rifanno; *b*) dalle cosiddette "dottrine non scritte" di Platone derivano il neoplatonismo e le metafisiche immanentistiche che da esso sono state influenzate (Berti, 1965, pp. 63-64).

Quando presentai quel libro alla commissione giudicatrice che doveva deliberare il mio passaggio da professore straordinario a professore ordinario, Luigi Pareyson, uno dei maggiori filosofi italiani di quel momento, che presiedeva la commissione, disse che era d'accordo con tutto ciò che avevo scritto nel mio libro, fuorché su quel giudizio. Si capisce perché: in esso infatti non solo sostenevo la derivazione del

neoplatonismo dalle "dottrine non scritte" di Platone, allora dimostrata da Philip Merlan (1954), ma vi aggiungevo la mia personale interpretazione dell'influenza, non più di Platone, ma del neoplatonismo, sulla filosofia medievale, attraverso l'agostinismo, sulla filosofia moderna, attraverso Ficino, Cusano, Bruno, Spinoza, Schelling e Hegel, e persino sulla filosofia contemporanea di ispirazione cristiana, allora rappresentata in Italia da filosofi come Pietro Prini, Valerio Verra, Giovanni Reale, e lo stesso Pareyson, tutti grandi ammiratori di Plotino e del neoplatonismo.

La differenza tra Aristotele, che si può considerare un platonico perché fu allievo diretto di Platone, visse vent'anni dell'Accademia e la lasciò soltanto per la morte di Platone, e il neoplatonismo, che considerava Platone un filosofo "divino", è che in Aristotele rimane la concezione platonica della filosofia come dialettica, cioè come discussione critica, come ricerca, da cui consegue la trascendenza del divino rispetto al mondo dell'esperienza, mentre nel neoplatonismo alla dialettica si sostituisce l'intuizione mistica e la trascendenza del divino viene sostanzialmente annullata dall'ammissione di una derivazione necessaria di tutte le cose da esso, per cui la stessa necessità si applica a Dio, cioè all'Uno, e alle cose da lui emanate.

3. *Esiste un progresso in filosofia?*

Naturalmente, se si ammette che l'intera filosofia occidentale sia una serie di note a Platone, sorge immediatamente la domanda: la filosofia è allora rimasta ferma a Platone? Oppure esiste un progresso anche in filosofia, così come esiste un progresso nelle varie scienze? Quale valore ha, insomma, l'intera storia della filosofia?

La più celebre concezione della storia della filosofia come progresso è quella di Hegel. Questi infatti, nelle sue famose *Lezioni sulla storia della fi losofia*, affermò l'identità tra la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, e la successione che si ha nelle determinazioni logiche dell'Idea (Hegel, 1964, vol. I, p. 41). Da tale identità consegue infatti che «la filosofia più tarda, più recente, più nuova, è anche la più progredita, ricca, profonda» (*ivi*, p. 53). Con un po' di malizia si potrebbe pensare che qui Hegel alludesse alla propria filosofia, ma in realtà l'estensione delle sue magnifiche *Lezioni* smentisce la sua affermazione: nella traduzione italiana di esse, infatti, l'esposizione della filosofia greca, cioè della filosofia più antica, occupa due grossi volumi e mezzo, mentre quella di tutta la filosofia successiva, medievale, moderna e contemporanea, occupa solo un piccolo volume e mezzo. Ciò significa che, per Hegel, gli antichi Greci avevano già detto tutte, o quasi, le cose più interessanti, e che le filosofie posteriori non hanno fatto altro che riprenderle e svilupparle.

Ma l'idea che la storia, non solo della filosofia, bensì dell'intera cultura, sia un progresso, è anteriore a Hegel. Essa è già presente nell'Illuminismo (si veda, ad esempio, Condorcet), ma – ed ecco la cosa più interessante – essa risale nientemeno che a Platone e ad Aristotele. Più nota è la concezione di Aristotele, che nel I libro della *Metafisica*, considerato spesso come la prima storia della filosofia che sia mai stata scritta, presenta tutte le filosofie precedenti come anticipazioni parziali della propria filosofia, la quale le comprende e le completa tutte. La filosofia che Aristotele considera più vera è quella che ammette quattro tipi di cause, materiale, formale, efficiente e finale, cioè la sua stessa filosofia, tuttavia Aristotele ha riconosciuto che ciascun genere di cause è stato scoperto da qualcuno dei suoi predecessori, anche se

nessuno le ha indicate tutte, e soprattutto nessuno ne ha indicate altre. Nel giovanile *Protreptico* lo stesso Aristotele ha sostenuto che al tempo suo, cioè nell'Accademia di Platone, la filosofia è giunta a un livello di perfezione quale non era mai stato raggiunto prima. Perciò il grande storico della filosofia antica Rodolfo Mondolfo, in polemica con Giovanni Gentile, che negava la presenza dell'idea di progresso nella filosofia greca, ha scritto nel 1925 un famoso articolo, Veritas filia temporis *in Aristotele*, in cui mostrava, testi alla mano, che Aristotele aveva concepito la scoperta della verità come un progresso temporale (Mondolfo, 1964, pp. 1-20).

Tuttavia l'idea della storia della filosofia come progresso si trova *in nuce* già in Platone, il quale nel *Sofista* presenta la filosofia sostenuta dallo Straniero di Elea, il quale con tutta probabilità è il suo portavoce, come il superamento di due concezioni precedenti e tra loro opposte, quella dei «figli della terra», da identificarsi con alcuni presocratici (gli atomisti?), e quella degli «amici delle Idee», da identificarsi con alcuni accademici eleatizzanti (?) (*Sofista*, 246 a-248 b, in Platone, 1991, pp. 290-291).

Poiché, però, non c'è opinione che non sia stata sostenuta da qualche filosofo, bisogna ricordare che la storia della filosofia è stata concepita anche come regresso, cioè come processo all'indietro, come progressivo allontanamento dalla verità. Il più noto sostenitore di questa tesi è, ancora una volta, Nietzsche, il quale nel libro su *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* ha presentato i presocratici come i filosofi più veritieri, perché filosofi ed insieme anche poeti, indicando in Socrate, fondatore della dialettica, cioè del razionalismo, l'inizio della decadenza della filosofia, continuata poi con Platone e Aristotele. È significativo, d'altra parte, che, pur volendo esporre una storia della filosofia alternativa rispetto a quella di Aristotele, il quale presentava i presocratici come

autori di semplici balbettii, di fatto Nietzsche abbia incluso nella sua esposizione gli stessi filosofi inseriti da Aristotele nella propria, facendo cominciare la storia della filosofia con Talete e facendola proseguire con Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Empedocle, anziché con i veri poeti tragici, cioè Eschilo, Sofocle, Euripide (Nietzsche, 1973, pp. 135-224).

L'esempio di Nietzsche è stato seguito dall'ultimo Heidegger – non dallo Heidegger di *Essere e tempo*, che resta il suo capolavoro – il quale ha individuato i soli filosofi capaci di ascoltare la voce dell'Essere in Anassimandro, Parmenide, Eraclito, per la stessa ragione addotta da Nietzsche, cioè perché essi erano filosofi ed insieme poeti, dato che per l'ultimo Heidegger (posteriore alla cosiddetta "svolta") la vera filosofia non è il pensiero rappresentativo e argomentativo, ma il pensiero evocativo, il pensiero poetante, cioè la poesia (Heidegger, 1976-80). Si potrebbe pensare che in una simile concezione trovasse un posto anche Platone, che era sicuramente, oltre che un grande filosofo, anche un grande poeta, come dimostrano i suoi scritti. Ma Platone non identificava la filosofia con la poesia, anzi voleva bandire dalla sua città ideale i poeti, proprio perché ne comprendeva l'immenso potere di suggestione. Per ragioni diverse si potrebbe collocare tra questi negatori del progresso filosofico anche Emanuele Severino, il quale, come è noto, ha esortato a «Ritornare a Parmenide» (Severino, 1982, pp. 19-62).

4. *Esempi di progresso*

Può essere interessante vedere alcuni esempi di progressi avvenuti nella storia della filosofia secondo i sostenitori del progresso. Cominciando da Aristotele, non c'è dubbio che, dal suo punto di vista, i presocratici cosiddetti "pluralisti",

perché ammettevano una pluralità di elementi, cioè Empedocle e Anassagora, rappresentarono un progresso rispetto ai presocratici "monisti", che ammettevano un unico elemento (Talete, Anassimandro, Anassimene). Empedocle in particolare ebbe il merito di introdurre anche la causa efficiente (amicizia e discordia), mentre Anassagora ebbe il merito di concepirla come un'intelligenza ordinatrice di tutto. Sempre dal punto di vista di Aristotele, Socrate e Platone rappresentarono un progresso rispetto ai presocratici, perché introdussero la causa formale, il primo come definizione universale e il secondo come vera e propria forma. Platone, inoltre, ebbe il merito di superare i due opposti estremismi, per così dire, di Eraclito, che ammetteva tutto in moto, e di Parmenide, che ammetteva tutto in quiete, riconoscendo la necessità di princìpi immutabili per spiegare il divenire del mondo.

Ovviamente Platone ha tanti altri meriti, nella psicologia per il fatto di avere scoperto il conflitto psichico, nell'etica per il fatto di avere affermato il valore del bene, nella politica per il fatto di avere compreso l'importanza dell'utopia, i quali meriti – con buona pace di Nietzsche – costituiscono un progresso, a mio parere, indiscutibile. Altrettanti meriti credo si debbano riconoscere ad Aristotele, il quale creò la logica, concepì la fisica come scienza, creò la biologia scientifica, affermò in psicologia l'unità psicofisica rivelatasi capace ancora oggi di risolvere il *Mind-Body Problem*, elaborò un'etica della virtù e della felicità apprezzata in ogni tempo e tornata in auge nel XX secolo, affermò la natura politica dell'essere umano e il valore della *polis* come società autosufficiente, sviluppò una retorica e una poetica di tipo filosofico.

Nel Medioevo i filosofi che si ispiravano alle grandi religioni monoteistiche, cioè ebrei, cristiani e musulmani, dovettero considerare il neoplatonismo un progresso rispetto ai filosofi greci del periodo classico, a causa della sua dottrina

dell'emanazione di tutte le cose dall'Uno, che sembrava avvicinarsi alla dottrina biblica della creazione (della quale era forse un'imitazione). Pertanto essi interpretarono Platone e Aristotele, di cui riconoscevano comunque la grandezza, in senso neoplatonizzante: si veda il caso, per Platone, di sant'Agostino, che abbandonò il manicheismo in seguito alla lettura dei libri dei "Platonici" (Plotino e Porfirio), e poi con il suo neoplatonismo influenzò quasi tutta la filosofia medievale; e si veda, per Aristotele, il caso degli Arabi, che confezionarono scritti con estratti di Plotino (la *Theologia Aristotelis*) e di Proclo (il *Liber de causis*), attribuendoli ad Aristotele. Ma anche san Tommaso, pur restando più fedele ad Aristotele, subì l'influenza del neoplatonismo attraverso la lettura delle opere dello pseudo-Dionigi, che egli credeva essere il discepolo di san Paolo convertito nell'Areopago, mentre era un discepolo di Proclo.

Dal punto di vista di filosofi moderni come Descartes e Leibniz l'idea cristiana di creazione rappresentò senz'altro un progresso rispetto alle posizioni dei filosofi greci, tant'è vero che essi la incorporarono nelle proprie filosofie, così come dal punto di vista di Kant il concetto di persona, sviluppato dal cristianesimo, rappresentava senz'altro un progresso rispetto all'antropologia dei filosofi precristiani. A questo riguardo vale la pena di ricordare che nelle filosofie antiche, con l'eccezione dello stoicismo, era sempre ammessa la schiavitù, istituzione peraltro riconosciuta necessaria persino da Marx nelle società preindustriali (ma anche Aristotele disse che, se le spole tessessero da sé, non ci sarebbe bisogno di schiavi). Nel cristianesimo, invece, viene affermata non solo l'uguaglianza fra tutti gli esseri umani (uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi), ma viene affermato anche il valore insostituibile della singola persona (la pecorella smarrita, la dracma ricercata, i nomi di ciascun individuo scritti nei cie-

li), il quale è lucidamente riconosciuto da Kant mediante la distinzione tra le «cose», che sono interscambiabili e quindi hanno solo un «prezzo», e le «persone», che non sono interscambiabili e quindi hanno una «dignità » (*Fondazione della metafisica dei costumi*).

Una sintesi fra l'idea cristiana di persona e l'idea aristotelica dell'essere umano come animale politico permise ai filosofi e teologi cristiani del secolo XVI (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas) di affermare i diritti degli Indiani d'America sottomessi dagli Spagnoli, inaugurando in tal modo la scoperta dei diritti umani, che sarebbero stati ripresi dall'Illuminismo e dalle grandi "Dichiarazioni dei diritti dell'uomo", le quali sono state recepite in tutte le costituzioni degli Stati democratici moderni. È difficile negare che questo sia stato un progresso, mentre dal punto di vista di Nietzsche o dell'ultimo Heidegger, cioè dei negatori del progresso, ciò non si può giustificare.

A questo punto qualcuno potrebbe concludere che l'esistenza o meno del progresso in filosofia dipende dal punto di vista da cui si considera la storia della filosofia, cioè dipende in definitiva dalla filosofia che si professa. Questo è senz'altro vero, ma è anche vero che non tutte le filosofie si equivalgono. Ci sono filosofie chiuse in sé stesse, che non riconoscono il valore di nessun'altra filosofia e pretendono, per così dire, di fare tutto da sé, e ci sono filosofie invece aperte, cioè capaci di comprendere e di riconoscere i contributi delle filosofie precedenti, facendoli talvolta propri e talvolta criticandoli. Personalmente, come si sarà capito, preferisco le filosofie aperte, perché considero segno di intelligenza il sapersi mettere anche nei panni degli altri, l'avere senso storico e il non pretendere anacronisticamente dagli antichi ciò che richiede anche del tempo.

Ciò non significa che in filosofia ci sia un progresso linea-

re e cumulativo, quale spesso viene attribuito alla scienza. A dire il vero, l'epistemologia più recente (Popper, Kuhn) ha mostrato che nemmeno nella scienza c'è un progresso lineare e cumulativo, ma ci sono paradigmi diversi che si susseguono attraverso vere e proprie rivoluzioni scientifiche. Ciò che comunque distingue il progresso filosofico da quello scientifico è il fatto che la filosofia, per dirla con Hegel, non ha il vantaggio, proprio delle scienze, di dare per scontati alcuni presupposti, quali il proprio oggetto e il proprio metodo, ma deve sempre rimettere in discussione tutto, cioè deve sempre ripartire da zero, per la sua natura integralmente critica e problematica. Perciò in filosofia il progresso è più lento, più faticoso e più difficile da riconoscere, ma ciò non toglie che esso sia ugualmente possibile.

Bibliografia

Berti E. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova.

Chiaradonna R. (2017), *Platonismo*, il Mulino, Bologna.

Hegel G.W.F. (1964), *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., trad. it. di E. Codignola, N. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.

Heidegger M. (1976-80), *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.

Merlan P. (1954), *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague (trad. it. *Dal platonismo al neoplatonismo*, traduzione di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990).

Mondolfo R. (1964), Veritas filia temporis *in Aristotele*, in Id., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Guida, Napoli, pp. 1-20 (1ª ed. in AA.VV., *Scritti filosofici per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco*, Vallecchi, Firenze 1925, pp. 235-53).

Nietzsche F. (1973), *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-73*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano.

Platone (1991), *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.

SEVERINO E. (1982), *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano.
TAYLOR A.E. (1949), *Plato. The Man and His Work*, Methuen & Co. Ltd., London (trad. it. *Platone. L'uomo e l'opera*, traduzione di M. Corsi, Presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1968).
WHITEHEAD A.N. (1965), *Il processo e la realtà*, traduzione di N. Bosco, Bompiani, Milano (ed. or. *Process and Reality. An Essay in Cosmolog y*, Macmillan, New York 1929).

VI. IL *NOMOS* NEL PENSIERO GRECO DALLE ORIGINI AD ARISTOTELE

1. *Significati del termine*

I migliori dizionari dal greco (Liddel-Scott in inglese, Franco Montanari in italiano) indicano la derivazione di *nomos* dal verbo *nemô*, che però ha due significati: distribuire e pascolare. Dal primo significato deriva il *nomos* inteso come uso, costume, legge, presente in Esiodo, Pindaro, Eraclito, Erodoto, Eschilo, Sofocle, nei Sofisti, in Platone e in Aristotele. Dal secondo deriva il *nomos* inteso come pascolo (da cui il latino *nemus-oris*, bosco con pascoli), presente in Omero, Esiodo ed Erodoto. Il termine tuttavia ha anche altri significati, quali canto e melodia (Plat. *Leg.* 722 c-d).

Carl Schmitt, nel suo libro *Il nomos della terra*, dedica un intero capitolo all'etimologia di *nomos*, indicando come significato fondamentale del termine «la prima occupazione della terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio»[1]. Come è evidente, Schmitt è consapevole dei due significati del verbo *nemein* (distribuire e pascolare), ma li sovrappone, definendo il *nomos* come «la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento e

[1] C. Schmitt, *Il nomos della terra*, ed. originale 1950, trad. it. Adelphi, Milano 1991, p. 55. Dello stesso autore, sullo stesso tema, è appena uscita la traduzione italiana di *Stato, grande spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015.

sociale di un popolo»[2]. Perciò egli cita con enfasi il fr. 169 di Pindaro, «il *nomos* è *basileus*», il quale giustifica il furto dei buoi compiuto da Eracle. Secondo Schmitt troviamo qui «la piena immediatezza di una forza giuridica, non mediata da leggi»[3], quindi il *nomos* è originariamente un comando superiore ad ogni legge, che ricorda molto la legge della forza, come d'altronde induce a pensare il particolare pensiero giuridico e politico del filosofo tedesco.

Sul frammento di Pindaro e la storia delle sue interpretazioni è ancora valido il libro di Marcello Gigante, *Nomos Basileus*, il quale riporta e discute le interpretazioni che ne sono state date da Erodoto, i Sofisti, Tucidide e Euripide[4]. Lo stesso titolo è stato ripreso in un'antologia curata da Ivano Dionigi, con interventi di Zagrebelsky, Canfora, Ravasi e Cacciari, e testi tratti dall'*Esodo*, dal *Deuteronomio*, da Esiodo, Sofocle, Erodoto, Antifonte, Platone, Senofonte, Lucrezio, Cicerone, san Paolo, ma curiosamente non da Aristotele[5].

Il libro più recente a me noto sull'argomento è del filosofo del diritto dell'Università di Padova, Paolo Moro, *Alle origini del Nómos nella Grecia classica*, il quale contiene notevoli tratti di originalità, ad esempio sostenendo che il *nomos* nel pensiero arcaico è un principio trascendente, destinato a comporre il conflitto intersoggettivo, mentre nel periodo classico (Socrate, Platone, Aristotele) esso assume una funzione dialettica, entrando nel dibattito giudiziario come elemento di pacificazione agonistica della lite attraverso la

[2] *Ibid.*, p. 59.
[3] *Ibid.*, p. 63.
[4] M. Gigante, *Nomos Basileus*, ed. originale 1955, ultima edizione Bibliopolis, Napoli 1993.
[5] I. Dionigi (a cura di), *Nomos Basileus*, Rizzoli, Milano 2006.

competizione logica di discorsi opposti[6]. Ulteriori elementi di originalità nel libro di Moro sono la valorizzazione del dialogo pseudo-platonico *Minosse*, il cui autore accosta i due significati etimologici del verbo *nemein* parlando dell'agricoltore che sa distribuire (*dianemein*) bene le sementi, e del pastore che sa pascere (*nemein*) bene il suo gregge; e inoltre l'osservazione secondo cui il *nomos* nel dibattito giudiziario svolge la stessa funzione che Aristotele ha assegnato agli *endoxa* nella discussione dialettica, cioè quello di premessa condivisa da entrambe le parti, che dunque permette di condurre a buon esito la discussione.

2. *Il* nomos *della* polis *dal VII al IV secolo*

Sul *nomos* come legge della *polis* è ancora utile il classico libro di Jacqueline de Romilly, *La legge nel pensiero greco dalle origini ad Aristotele*, che per questa parte mi limito a riassumere[7]. Secondo la studiosa francese il *nomos* viene scoperto dopo Omero – il quale parla piuttosto di *themis*, regola del *genos* –, cioè nel VII secolo, con l'invenzione della scrittura e l'avvento dei grandi legislatori (Licurgo per Sparta, Zaleuco per Locri, Caronda per Catania, Dracone e poi Solone per Atene). Prima di questo momento *nomos* indicava un canto e una regola in generale. Dapprima, cioè nel periodo arcaico, le leggi della città sono considerate fondate sulla legge divina, come risulta da Esiodo (*Opere e giorni*, vv. 276-280: «Il Cronide [Zeus] ha disposto per gli uomini questo *nomos*: alle bestie di mangiarsi, agli uomini la giustizia»), da Eraclito

[6] P. Moro, *Alle origini del Nómos nella Grecia classica*, Franco Angeli, Milano 2014.

[7] J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco dalle origini ad Aristotele*, ed. originale 1971, tradotto in italiano per Garzanti, Milano 2005.

(fr. 144: «Le leggi umane si nutrono della sola legge divina, che domina su tutto») e da un *Inno orfico* (64 k), che invoca il *Nomos* come santo sovrano dei mortali e degli immortali.

A questa fase appartiene forse anche il già citato frammento di Pindaro (152 Bowra) tratto dalla *Prima Istmica*: «*Nomos*, il re di tutti, sia mortali che immortali, governa giustificando la cosa più violenta con mano potentissima» (il furto dei buoi di Gerione compiuto da Eracle). Gigante, come abbiamo ricordato, ne riporta tutte le interpretazioni, che vanno da «uso di un popolo» a «legge divina». Per esempio Erodoto (III 18) scrive che gli Indiani mangiano i loro morti, i Greci invece li cremano, quindi ha ragione Pindaro nel dire che il *nomos* è re di tutte le cose. Qui lo storico intende chiaramente per *nomos* l'uso dei popoli, ma omette di riportare la frase secondo cui il *nomos* è re dei mortali e degli immortali. Callicle invece, nel *Gorgia* platonico (484 b), cita Pindaro per giustificare la legge del più forte come l'unica conforme alla natura.

Nel V secolo le leggi della *polis* sono esaltate in quanto tali, indipendentemente da una presunta origine divina. Per esempio Eschilo nelle *Supplici* parla, sì, della «legge di Zeus», ma anche della «legge della città», nelle *Eumenidi* cita la legge che vieta all'assassino di parlare prima di essere purificato, e nell'*Oreste* fa dire a Menelao di non volere essere al di sopra della legge. Sofocle nell'*Edipo a Colono* fa dire a Teseo che Atene è la città dove non si fa nulla senza la legge. Euripide nelle sue *Supplici* dichiara che, quando ci sono leggi scritte, il povero e il ricco hanno uguali diritti. Infine Erodoto (VII, 103-104) fa dire da Demarato a Dario che i Greci sono liberi da un tiranno, perché hanno come unico sovrano la legge.

Ma ugualmente nel V secolo, secondo de Romilly, appaiono anche i limiti delle leggi, perché non sempre le leggi della *polis* (scritte) coincidono con le leggi divine (non scritte). Sofo-

cle, nel famoso passo dell'*Antigone*, dichiara che le leggi non scritte, divine, immutabili, impongono di seppellire i morti, contro la legge di Creonte. Abbiamo già visto come Erodoto relativizza le leggi, facendone il costume dei popoli, e Tucidide, nella famosa orazione di Pericle, gli fa dire che i Greci obbediscono alle leggi, anche non scritte.

Nasce così il conflitto tra *nomos* e *phusis.* Platone, nel *Gorgia* (482 c-484 c), mette in bocca a Callicle l'affermazione che le leggi sono fatte dai deboli contro i forti, mentre per natura coloro che dovrebbero dominare sono questi ultimi. Qui la natura è concepita come istinto, o passione, comune anche alla bestie, come nel discorso degli Ateniesi ai Melii riportato da Tucidide, secondo una concezione che giungerà fino a Nietzsche. Sempre Platone, nel *Protagora* (337 c ss.), fa dire al sofista Ippia che tutti gli uomini sono consanguinei, parenti e concittadini, ma per natura, non per legge, poiché il simile è parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, molte volte costringe a forza ad agire contro la natura. Ancora Platone, nella *Repubblica* (338 c-339 a), mette in bocca a Trasimaco l'affermazione che la cosiddetta giustizia non è altro che l'utile del più forte, come mostrano le diverse costituzioni e le diverse leggi, fatte sempre da chi governa. E il sofista Antifonte (fr. 44 A) dichiara che le norme delle leggi sono convenzionali, mentre quelle della natura sono necessarie, e che la maggior parte delle norme giuste per legge sono contro la natura. In un altro frammento (44 B) Antifonte dichiara che per natura siamo tutti uguali, Greci e barbari, perché tutti respiriamo con la bocca e con le narici.

Secondo de Romilly queste critiche dei Sofisti alle leggi producono, tra il V e il IV secolo, una crisi morale, cioè una reazione in difesa della legge. Di questa è espressione il cosiddetto *Anonimo di Giamblico* (fine V secolo-inizio IV), il quale obietta ai Sofisti che la legge è garanzia di convivenza e

che è richiesta dalla natura. Gli uomini, secondo questo scritto, non sono capaci di vivere in solitudine, hanno bisogno di vivere in società, e la società è garantita dalla legge. Dello stesso avviso dell'*Anonimo* sono Democrito – di cui tratterà un altro contributo –, ma soprattutto Socrate. Questi, nel famoso discorso attribuito alle Leggi nel *Critone* (50 a), dichiara che le leggi sono i nostri genitori, quindi dobbiamo obbedire sempre alla legge, anche quando è ingiusta, perché distruggere le leggi equivale a distruggere la città. Nell'*Apologia* (32 a) Socrate ricorda la sua opposizione al giudizio collettivo sugli strateghi della battaglia delle Arginuse, perché illegale, e la sua opposizione all'uccisione di Leonte di Salamina, ugualmente perché illegale. Senofonte, notoriamente filo-spartano, concorda con Socrate.

In Platone si assiste a un'interessante evoluzione del giudizio sulla legge. Nella *Repubblica* egli scrive che non conta la legge, ma conta solo la giustizia, cioè il bene. Secondo Hannah Arendt si celebra così la rottura tra la filosofia e la *polis.* La cosa importante, per la *Repubblica*, è costruire la città giusta, governata da coloro che conoscono il Bene. Nel più tardo *Politico* Platone scrive ancora che deve governare solo il buon politico, con la sua «arte regia». Ma nelle *Leggi*, suo ultimo dialogo – il più lungo, significativamente intitolato *Nomoi –,* Platone afferma che, data l'impossibilità di realizzare la città giusta, vanno bene le leggi, anche se imperfette, quali sostituto della giustizia perfetta, cioè approssimazione ad essa. Le leggi, dichiara Platone, sono espressione della *homologia*, cioè del consenso generale, quindi impegnano tutti. Tuttavia esse devono ispirarsi a un modello divino, perché il dio, non l'uomo, è misura di tutte le cose (716 c). Sono necessari pertanto i custodi delle leggi, ma ci deve essere anche un «consiglio notturno», che decide in modo insindacabile.

3. *Il* nomos *in Aristotele*

È curioso che né de Romilly, malgrado il titolo del suo libro, né Gigante, né l'antologia curata da Dionigi trattino della legge in Aristotele. Su questo punto, pertanto, mi baso sulle mie letture personali, tenendo conto soprattutto di due articoli per me fondamentali, cioè J. Ritter, *Le droit naturel chez Aristote*, e P. Aubenque, *La loi selon Aristote*[8]. Anzitutto è opportuno ricordare che per Aristotele la *polis* è una società naturale, perché gli esseri umani sono per natura animali politici, cioè fatti per vivere nella *polis.* Ovviamente il concetto di natura che aveva Aristotele è diverso da quello moderno, ma anche da quello attribuito da Platone a Callicle e a Trasimaco. Per Aristotele infatti la natura non è la condizione primitiva dell'uomo, quella in cui egli viene a trovarsi alla nascita, bensì la piena realizzazione delle sue potenzialità, cioè il suo fine (*Pol.* I 2, 1252 b 32). Pertanto, quando egli afferma che l'essere umano (*anthrôpos*, cioè uomo e donna, greco e barbaro, libero e schiavo) è per natura animale politico, non intende dire che la *polis* sia la condizione primitiva dell'essere umano, ma che l'essere umano non può realizzare completamente la sua umanità, cioè «vivere bene», se non nella *polis.* In tal modo l'opposizione tra legge e natura, avanzata dai Sofisti, viene meno.

Ciò non significa, ovviamente, che le leggi della *polis* siano tutte conformi alla natura. Vi possono esseri condizioni fissate dalla legge, le quali non sono conformi alla natura. Ciò risulta particolarmente chiaro a proposito della schiavitù. Aristotele, come è noto, ammetteva l'esistenza di schiavi per

[8] J. Ritter, *Le droit naturel chez Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit», XXXII, 1969, pp. 416-457, e P. Aubenque, *La loi selon Aristote*, ivi, XXXV, 1980, pp. 147-157 (ristampato in Id., *Problèmes aristotéliciens*, vol. II, *Philosophie pratique*, Vrin, Paris 2011, pp. 79-91).

natura, nel tentativo di giustificare – ideologicamente – una situazione economico-sociale inevitabile in tutte le società pre-capitalistiche, come ben vide Marx. Tuttavia, poiché tale giustificazione contrastava con la sua antropologia, secondo la quale l'essere umano è la specie di un genere, e all'interno di una specie non ci possono essere differenze specifiche, cioè di natura, Aristotele riconosceva che non tutti coloro che sono schiavi per legge, ad esempio perché fatti prigionieri in guerra, sono anche schiavi per natura, cioè incapaci di governarsi da sé, e non tutti coloro che sono liberi per legge sono anche liberi per natura (*Pol.* I 6). Libero per natura infatti – dice Aristotele con espressione che sembra anticipare il concetto di autonomia proprio di Kant – è «colui che è legge a sé stesso» (*Eth. Nic.* IV 14, 1128 a 32: *nomos ôn heautôi*).

Tuttavia la concezione generale di Aristotele è che la *polis* deve essere governata dalla legge. Naturalmente vi possono essere leggi buone e leggi cattive, perché la bontà delle leggi dipende dalla costituzione della *polis*, nel senso che in una costituzione tirannica o oligarchica anche le leggi saranno tiranniche o oligarchiche, cioè cattive, mentre in una costituzione regia o aristocratica le leggi saranno buone (*Pol.* III 11, 1282 b 1-13). Ma proprio parlando del regno, cioè della costituzione che sarebbe la migliore di tutte, qualora esistesse un uomo assolutamente eccellente per virtù e capacità di governare, sì da sembrare simile a un dio – condizione evidentemente utopistica – Aristotele aggiunge che anche in questo caso sarebbe meglio che governasse la legge, perché «la legge non ha emozioni, che invece necessariamente si riscontrano in ogni anima umana» (*ivi*, III 15, 1286 a 18-19).

La preferenza di Aristotele per il governo della legge è espressa efficacemente in un noto passo della *Politica* (III 16, 1287 a 19-32), che vale la pena di riportare: «È preferibile che domini la legge piuttosto che uno dei cittadini [...]. Chi

pretende che comandi solo la legge, pretende che comandino solo il dio e l'intelligenza (*ton theon kai ton noun*), mentre chi pretende che comandi solo l'uomo aggiunge anche il dominio dell'animalità. Il desiderio infatti appartiene all'animalità e la passione corrompe anche gli uomini migliori. Perciò la legge è intelligenza senza desiderio (*aneu orexeôs nous*)» (traduzione di C. Viano, leggermente modificata[9]). «Il dio» qui menzionato è la stessa intelligenza, che per Aristotele è l'elemento divino presente nell'uomo. Ebbene, la legge è appunto questa intelligenza, cioè la capacità di capire che cosa è giusto o ingiusto, senza che il giudizio sia influenzato dal desiderio, cioè dalle passioni, ovvero dagli interessi.

Questa notevole celebrazione della legge, che è la legge della *polis*, non esclude, da parte di Aristotele, il riconoscimento che esiste anche quello che sarà chiamato il «diritto naturale». Infatti, nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato alla giustizia, egli distingue, nell'ambito del «giusto politico» (*politikon dikaion*), cioè di una giustizia sempre appartenente alla *polis*, un giusto «naturale» (*phusikon*), che ha lo stesso potere dovunque, come il fuoco, che brucia sia qui che in Persia, e un giusto «legale» (*nomikon*), che può essere formulato in modi diversi. Tuttavia Aristotele ammette che anche ciò che è naturale può variare, per esempio gli esseri umani usano preferibilmente la mano destra, ma può capitare anche che alcuni nascano ambidestri (*Eth. Nic.* V 10, 1134 b 18-35). Le azioni giuste per convenzione, cioè il giusto legale – aggiunge Aristotele – sono simili alle unità di misura, quindi non sono le stesse dappertutto, poiché nemmeno le costituzioni lo sono, anche se «dappertutto (*pantakhou*) la costituzione migliore per natura è solo una» (*ivi*, 1135 a 1-6).

Di quest'ultima frase sono state date interpretazioni diver-

[9] ARISTOTELE, *Politica*, introduzione, traduzione e note di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2003.

se. Per alcuni interpreti essa va intesa in senso distributivo, cioè nel senso che in ciascuna città c'è una sola costituzione migliore per natura, mentre per altri essa va intesa in senso generale, cioè nel senso che una sola è per natura la costituzione migliore per tutte le città. A dire il vero la differenza non mi sembra molto importante, perché il valore delle costituzioni non può che dipendere dalla natura, in quanto non avrebbe senso dire che una costituzione è la migliore per convenzione, il che equivarrebbe a dire «per costituzione». Ora ciascun popolo può avere una costituzione migliore in rapporto alla sua natura, oppure ci può essere una costituzione che è la migliore per tutti i popoli, cioè in rapporto alla natura umana in generale. Poiché, secondo Aristotele, anche la natura può variare, tra le due interpretazioni non c'è molta differenza.

Sempre nel libro sulla giustizia Aristotele completa la sua concezione della legge con la dottrina dell'*epieikeia*. Questo termine, che nelle traduzioni medievali è reso con *epiikia*, per mancanza di un termine latino corrispondente, nelle lingue moderne è spesso tradotto con «equità», che deriva dal latino *aequus*, uguale, mentre nel concetto aristotelico non c'è alcun riferimento all'eguaglianza. *Epieikeia* invece deriva da *eoika*, «sembra bene», «conviene», quindi indica la capacità di adattarsi alla situazione particolare, l'appropriatezza. Questa, secondo Aristotele, è necessaria, perché la legge è universale, ma in certi casi non è possibile indicare il giusto nel modo universale, quindi è giusto correggere la legge. L'*epieikeia* è dunque la correzione del giusto legale, cioè della legge, ad esempio mediante un decreto (*psêphisma*), che si adatta alla situazione particolare come il regolo di Lesbo, dice Aristotele, si adatta alla forma della pietra (*Eth. Nic.* V 14).

Infine Aristotele, alla fine dell'*Etica Nicomachea*, illustra anche la funzione educativa della legge, là dove afferma che i discorsi non bastano a far diventare virtuosi, specialmente

nel caso delle masse, poiché la passione non si lascia domare dal ragionamento, ma solo dalla forza, per esempio dalla paura della punizione. Perciò bisogna che i cittadini siano formati nel carattere (*êthos*) fin da giovani, e ciò è possibile solo ad opera delle leggi, cioè per mezzo dell'abitudine (*ethos*) ad agire bene (*Eth. Nic.* X 10). Qui Aristotele gioca sulla derivazione di *êthos* con la *êta*, che significa «carattere», nel caso del singolo, o «costume», nel caso di un popolo, da *ethos* con la *epsilon*, che significa «abitudine», derivazione da lui già ricordata in precedenza (*Eth. Nic.* II 1, 1103 a 17-18). E conclude: «come nella città hanno forza le prescrizioni legali (*nomima*, cioè le leggi) e i costumi (*êthê*), così nelle famiglie hanno forza le prescrizioni dei padri e le abitudini (*ethê*)» (*Eth. Nic.* X 10, 1180 b 3-5, trad. di C. Natali, leggermente modificata[10]). Non c'è da stupirsi che Joachim Ritter, convinto della convergenza tra Aristotele e Hegel, abbia visto nel concetto aristotelico di *êthos* l'anticipazione del concetto hegeliano di «eticità» (*Sittlichkeit*), sintesi concreta delle astrazioni di «diritto» e «moralità».

Ma Aristotele tratta della legge anche nella *Retorica*, come si conviene a un trattato sull'arte di trovare gli strumenti di persuasione nei discorsi non solo politici o epidittici, ma anche e soprattutto in quelli giudiziari. Qui egli riprende la distinzione tra leggi scritte, proprie della città, e leggi non scritte, comuni a tutti e quindi fondate sulla natura umana (*Rhet.* I 10, 1368 b 6-9; 13, 1373 b 1-6). Come esempi di queste ultime Aristotele cita l'essere grati ai benefattori, il soccorrere gli amici, ed altre cose ancora. A questo proposito egli ritorna ben tre volte sul caso di Antigone, prima ricordando l'affermazione di questa secondo cui seppellire Polinice, anche se è proibito dalla legge, è giusto secondo natura (*ivi*, 13, 1373 b 9-11); poi ricordando che

[10] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

la legge di natura, a cui si appella Antigone, resta sempre uguale e non muta mai (*ivi*, 15, 1375 a 33-35); infine citando come argomentazione persuasiva quella di Antigone, che dice di essersi preoccupata più di un fratello, che non si può riavere, che di un marito o di figli, che si possono sempre riavere (*ivi*, III 17, 1417 a 30-32).

Quanto al conflitto che il caso di Antigone poteva configurare tra legge della *polis* e legge naturale, conflitto che poteva essere imbarazzante per Aristotele, come lo sarebbe stato per Hegel, a causa della sua concezione della *polis* come istituzione naturale, Aristotele lo risolve acutamente, a mio modo di vedere, citando il discorso di Emone, il figlio di Creonte innamorato di Antigone, contenuto nel dramma sofocleo, come esempio di argomento efficace, cioè il far parlare altri al proprio posto (*Rhet.* III 17, 1418 b 22-23). Se ci si limita al testo della *Retorica*, questo può sembrare solo un esempio di espediente retorico, quale si addice all'opera, ma se si va a leggere il discorso di Emone nell'*Antigone*, che Aristotele non poteva non avere presente, si vede che Emone rinfaccia al padre il pianto della *polis* per una donna immeritevole di morire, avendo essa compiuto un atto gloriosissimo, cioè la sepoltura del fratello. Emone poi aggiunge che nel popolo di Tebe corre silenziosamente questa oscura voce, cioè che Antigone è innocente, e all'osservazione di Creonte, secondo la quale la *polis* non può dire a lui come deve governare, Emone replica: «non esiste la città di un solo uomo [...], tu regneresti bene da solo nel deserto» (Sophocl. *Antig.* 692-700, 732-739). Dunque per Sofocle, e Aristotele lo sa bene, Creonte non è la *polis*, la legge di Creonte non è la legge della *polis*, e quindi, almeno in questo caso, non c'è conflitto tra legge della *polis* e legge della natura[11].

[11] Mi permetto di rinviare, a questo proposito, al mio articolo *Tragedia e filosofia in Aristotele: l'*Antigone, in «Bollettino del Centro di Studi

Infine nella *Retorica* Aristotele colloca la legge al primo posto fra i mezzi di persuasione non dipendenti dall'arte oratoria (*pisteis atekhnoi*), prima delle testimonianze, dei contratti, delle confessioni, dei giuramenti (*Rhet.* I 15, 1375 a 22-25), il che conferma la validità dell'accostamento della legge all'*endoxon*, segnalato da Paolo Moro[12], perché entrambe le parti in causa devono accettare la legge come premessa comune delle rispettive argomentazioni. Ma anche qui Aristotele fa subito appello all'*epieikeia*, aggiungendo a quanto già detto nell'*Etica Nicomachea*, che l'*epieikês* (tradotto in genere con «equo», ma esprimente ciò che è adatto alla situazione particolare) è «il giusto che va al di là della legge scritta», dunque il giusto naturale (*ivi*, I 13, 1374 a 26-27). Come esempi di *epieikês* Aristotele indica: «avere indulgenza per le debolezze umane. E non guardare alla legge, ma al legislatore, non al dettato della legge, ma al pensiero del legislatore, non all'azione ma all'intenzione, non alla parte ma al tutto, non com'è ora l'imputato, ma com'era sempre o per lo più. E ricordarsi piuttosto dei beni che dei mali ricevuti, e dei beni che si sono ricevuti piuttosto che di quelli fatti. E sopportare l'ingiustizia» (*ivi*, 1374 b 10-18, trad. Gastaldi[13]). Non c'è da stupirsi del fatto che, sulla base di parole come queste, anche se non della *Retorica* in particolare, l'etica di Aristotele abbia avuto tanta fortuna nella cultura medievale e moderna.

Vichiani», XXVI, 2006, pp. 53-69, in cui ho argomentato più ampiamente questa tesi.

[12] P. Moro, *Alle origini del* Nómos, cit., pp. 115-116.

[13] Aristotele, *Retorica*, Introduzione, traduzione e commento di Silvia Gastaldi, Carocci, Roma 2014.

VII. CONSIDERAZIONI SUL DISCORSO DI SAN PAOLO AGLI ATENIESI

1. *Premessa*

Si può avere qualche dubbio circa la validità dell'invito implicito nell'espressione "filosofare in Cristo", per il rischio che essa contiene di tradire la specificità della filosofia come attività propriamente umana, cioè naturale, razionale: non a caso la filosofia nacque ben prima del cristianesimo. Cristo, infatti, è oggetto di fede, cioè di una disposizione che, dal punto di vista della ragione, non è conoscenza, ma fiducia, dedizione, abbandono. Tuttavia, se c'è stato un uomo nel quale la fede è stata non semplicemente fiducia, ma vera e propria conoscenza, perché nata da un'esperienza diretta di ascolto e forse anche di visione (sulla via di Damasco), questi è Paolo di Tarso, al quale Gesù ha affidato il compito di diffondere il suo Vangelo, quale ultimo degli Apostoli, e che tuttavia per primo lo ha consegnato alla parola scritta, inaugurando in tal modo quello che i cristiani chiamano Nuovo Testamento. Per questo Paolo di Tarso, divenuto da allora san Paolo, ha potuto realmente "filosofare in Cristo", cioè servirsi della personale diretta esperienza della parola di Cristo come fonte di vera e propria conoscenza, capace di interagire con la sua ragione e con la sua cultura umana, per dar vita ad una visione complessiva della realtà, filosofica e al

tempo stesso cristiana, in cui i due momenti si completano e quasi si fondono insieme.

Espressione di questo rapporto, cioè del primo incontro del cristianesimo con la filosofia e del caso forse unico di vero e proprio "filosofare in Cristo", è il discorso di Paolo agli Ateniesi, vale a dire agli eredi e custodi della più grande tradizione filosofica che l'umanità avesse sino ad allora elaborato, nel quale l'Apostolo, pur parlando da credente, anzi da realmente illuminato dalla rivelazione, non solo si rivolge a dei filosofi usando il loro stesso linguaggio, ma mostra che fino ad un certo punto la rivelazione cristiana coincide con le elaborazioni più alte di quella filosofia che i Greci avevano inventato e da soli, cioè con le sole proprie forze umane, sviluppato.

Anzi il fatto più stupefacente è che, nel proporre la concezione cristiana di Dio, quale risulta direttamente dalla rivelazione, Paolo ne fa notare la perfetta coincidenza con la concezione di Dio elaborata da alcuni tra i maggiori filosofi greci, Platone, Aristotele e alcuni Stoici, e quindi sceglie, per "inculturare" il messaggio cristiano su Dio, proprio quel "Dio dei filosofi" che molti secoli più tardi un filosofo cristiano (Pascal) avrebbe rimproverato ad un altro filosofo cristiano (Descartes) di avere collocato al posto del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di … Gesu Cristo!

Per documentare queste mie affermazioni, che a qualcuno possono forse sembrare troppo audaci, o troppo "razionalistiche", esporrò una breve analisi del discorso agli Ateniesi, servendomi di alcuni lavori da me fatti in precedenza su questo argomento, anche riprendendone alcune parti – spero che me lo si consenta – quasi alla lettera[1]. Inoltre, per dissipare

[1] E. Berti, *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica*, in AA.VV., *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, in «Archivio di Filosofia», 53, 1985, vol. I, pp. 251-259; *Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli*

l'eventuale impressione che il mio intervento sia una forzatura eterodossa, premetterò a tale analisi la valutazione che del discorso di Paolo agli Ateniesi è stata data nell'enciclica *Fides et ratio*, che costituisce il documento più recente e più autorevole della Chiesa circa il rapporto tra fede e filosofia.

Un'ulteriore conferma, non necessaria ma pur sempre autorevole, della concezione esposta nella *Fides et ratio*, è venuta dal discorso di autopresentazione che l'allora cardinale Ratzinger ha tenuto alla Pontificia Accademia delle Scienze l'8 novembre 2002, che ho avuto l'onore di ascoltare personalmente in quanto nominato membro dello stesso consesso contemporaneamente all'illustre porporato. In esso Ratzinger, parlando di sant'Agostino, che fu oggetto dei suoi primi studi, dichiara che «egli vide la fede cristiana non in continuità con le precedenti religioni, ma piuttosto in continuità con la filosofia intesa come una vittoria della ragione sulla superstizione»[2]. Ma già nella sua precedente *Introduzione al Cristianesimo* il teologo Ratzinger aveva scritto: «Il cristianesimo primitivo ha operato con coraggio la sua scelta e compiuto la sua purificazione, optando per il Dio dei filosofi contro gli dèi delle religioni. Quando la gente incominciò a chiedere a quale Dio corrispondesse il Dio cristiano – se a Zeus, o a Ermes, o a Dioniso, o a qualche altro ancora – la risposta fu la seguente: a nessuno di essi. Il cristianesimo non adora nessuno degli dèi che voi pregate, ma quell'Unico e solo che voi non pregate: quell'Altissimo di cui parlano anche i vostri filosofi»[3]. Sembra una parafrasi del discorso agli Ateniesi.

Ateniesi, in A. Ales Bello (a cura di), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, pp. 47-57.

[2] Cfr. Pontificia Academia Scientiarum, *The Cultural Values of Science*, Citta del Vaticano 2003, pp. L-LII.

[3] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005 (I ed. 1968), pp. 128-129.

2. *L'intento del discorso*

Secondo la *Fides et ratio*, anzitutto, il discorso paolino è riportato dall'evangelista Luca, il che ovviamente ne garantisce la storicità[4]. Questa, come è noto, è stata alquanto controversa: alcuni critici, per esempio Norden, Jaeger e Pohlenz, l'hanno contestata, perché hanno ritenuto il discorso troppo chiaramente ispirato, per essere vero, ad un intento conciliatorio con la cultura filosofica greca; ma l'attribuzione degli *Atti degli Apostoli* a Luca è stata recentemente stabilita in modo, a quanto pare, definitivo[5]. Ciò conferisce al discorso un valore eccezionale, per la sua antichità e la sua autorevolezza: esso è infatti il tentativo più antico compiuto dalla prima comunità cristiana di rapportarsi alla filosofia greca, ed è opera dello stesso Apostolo delle genti, cioè di colui che per primo annunciò il nuovo messaggio evangelico ai pagani.

Nell'enciclica, poi, il discorso di Paolo viene citato come uno dei testi esemplari per la comprensione del rapporto tra fede cristiana e filosofia, perché la ricerca di Dio di cui esso parla viene esplicitamente identificata, «in modo peculiare», con la filosofia[6]; perché esso è considerato un «confronto» tra l'annuncio cristiano e le correnti filosofiche del tempo[7]; e perché nessuna menzione viene fatta della sua conclusione, che alcuni interpretano come segno di un presunto fallimento. Anzi, l'enciclica giudica il tentativo di Paolo di collegare il suo discorso al pensiero dei filosofi «più saggio» che rinviare soltanto «a Mosè e ai profeti», perché il suo scopo era di farsi

[4] Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica* Fides et ratio *ai vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, § 24.

[5] Cfr. V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Paideia, Brescia 1982, che discute ampiamente tutte le interpretazioni.

[6] *Fides et ratio, ibid.*

[7] *Fides et ratio*, § 36.

comprendere dai pagani ed esso doveva quindi far leva sulla «conoscenza naturale di Dio». Questa, secondo l'enciclica, «nella religione pagana era scaduta in idolatria», mentre i filosofi «fin dagli inizi avevano opposto ai miti e ai culti misterici concetti più rispettosi della trascendenza divina»[8].

Non si potrebbe dire in modo più chiaro che l'Apostolo, dovendo richiamarsi a un'idea di Dio capace di veicolare anche ai non Ebrei il messaggio evangelico, cioè dovendo «inculturare la fede», tra l'idea biblica, quella della religione pagana e quella della filosofia greca scelse quest'ultima, cioè scelse il «Dio dei filosofi»[9]. Come recita infatti il prologo del discorso, Paolo, che «fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli», rivolgendosi anche a «certi filosofi epicurei e stoici», lodò gli Ateniesi in quanto «molto timorati degli dèi» e, menzionando l'altare dedicato al Dio ignoto, disse: «quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio»[10].

Secondo l'esegesi tradizionale, ripresa anche dall'enciclica, il discorso di Paolo agli Ateniesi contiene «ripetute allusioni a convincimenti popolari di provenienza per lo più stoica»[11]. Questo è vero, come vedremo; ma con la presente comunicazione vorrei mostrare che la filosofia da cui deriva l'idea di Dio utilizzata da Paolo non è solo quella stoica, bensì è anche la grande tradizione del pensiero filosofico classico, rappresentata da Platone e, soprattutto, da Aristotele. A partire da Platone, cioè dal *Timeo*, e con l'apporto decisivo di un dialogo di Aristotele, per noi perduto ma molto diffuso nell'antichità, il *De philosophia*, si era costituita infatti

[8] *Ibid.*

[9] Anche a questo proposito mi permetto di rinviare a un mio lavoro: *Il «Dio dei filosofi»*, in A. Molinaro (ed.), *Chi è Dio?*, Herder, Roma 1988, pp. 327-352.

[10] *Atti* 17, 16-23, traduzione di *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985.

[11] *Fides et ratio*, § 36.

una tradizione di teologia filosofica, nella quale era confluito lo stoicismo di Arato e di Cleante e che si era poi sviluppata probabilmente con il trattato *De mundo*, attribuito ad Aristotele ma di origine controversa. Ad essa avevano attinto prima i filosofi ebraici, cioè l'aristotelico Aristobulo e il platonico Filone, ed infine gli scrittori cristiani, primo fra tutti Paolo, come risulta appunto dal suo discorso agli Ateniesi.

3. *Dio creatore e signore del cosmo*

La prima caratterizzazione che Paolo offre del Dio sconosciuto, già adorato dagli Ateniesi e da lui stesso annunciato, è «il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene». Questa nozione è indubbiamente di origine biblica: si trova infatti espressa con le stesse parole in *Isaia* 42, 5. Ma essa coincide perfettamente anche con quanto Platone afferma nel *Timeo*, dove parla del «fattore e padre di questo tutto» e dove afferma che «questo mondo ha avuto origine grazie alla provvidenza di Dio»[12]. È vero che in Platone non si può parlare di vera e propria creazione, intesa come *creatio ex nihilo sui et subiecti*, perché il Demiurgo presuppone l'esistenza dei modelli ideali delle cose e della «regione» in cui queste si collocano; ma è anche vero che la nozione rigorosa di creazione si chiarì per gli stessi cristiani soltanto in seguito, e che nel I secolo un ebreo credente e filosofo come Filone interpretava il racconto biblico della creazione come coincidente con la cosmogenesi del *Timeo*, identificando le «acque» e le «tenebre», a cui il *Genesi* accenna come preesistenti alla creazione, con la *chora* del dialogo platonico[13].

[12] Plat. *Tim.* 30 C.
[13] Philo. *De opificio mundi*, 8-9.

Ancora più evidenti sono le coincidenze delle espressioni di Paolo con quelle del *De philosophia* di Aristotele. Un frammento di questo infatti, riportato non a caso proprio da Filone, parla del «fattore e signore di questo tutto»[14]. È controverso tra gli studiosi se con queste parole Aristotele esponga il proprio pensiero – il che sembra improbabile – o piuttosto il pensiero di Platone, il quale sarebbe apparso come personaggio del dialogo[15]. Invece è fuori dubbio che, attraverso questo dialogo, la teologia di Platone e di Aristotele fu trasmessa a tutto il mondo ellenistico e giunse sino all'età imperiale, influenzando gli stessi scrittori cristiani[16].

L'idea di un Dio, se non creatore, almeno signore del mondo, è presente anche in un altro frammento del *De philosophia*, questa volta senza dubbio contenente il pensiero di Aristotele, riportato da Cicerone. Questi infatti attribuisce ad Aristotele, menzionando esplicitamente il dialogo in questione, l'avere «preposto al mondo qualcun altro» (*alium quendam praeficit mundo*), cioè Dio, e l'avergli assegnato un ruolo tale, «che per mezzo di una specie di rotazione regga e conservi il moto del mondo» (*ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*)[17]. Si tratta del famoso motore immobile di *Metaph.* XII, che pure viene paragonato da Aristotele a un generale, a un padrone di casa e addirittura all'unico re

[14] Philo. *De praem. et poen.* 7, 41-43 = Aristot. *De phil.* fr. 13 Ross (Aristotelis *Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford 1955).

[15] Per la discussione di questo problema devo rinviare al mio libro *La filosofia del primo Aristotele*, II ed., Vita e Pensiero, Milano 1997 (I ed. Cedam, Padova 1962), pp. 290-296.

[16] Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, II ed., La Nuova Italia, Firenze 1973 (I ed. 1936), II, pp. 1-101; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1938; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1975, pp. 155-164; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, P.U.F., Paris 1964.

[17] Cic. *Nat. deor.* I, 13, 33 = Aristot. *De phil.* fr. 26 Ross.

di cui parla Omero[18]; ma difficilmente la *Metafisica* era nota agli ambienti cristiani del I secolo, mentre lo era sicuramente il *De philosophia*.

Del resto la stessa idea di Dio si ritrova in una serie di opere successive, che dipendono chiaramente dal *De philosophia* e che ci conducono precisamente nell'ambiente giudaico-cristiano. Mi riferisco in primo luogo al famoso trattato *De mundo*, trasmessoci come opera di Aristotele – esso fa parte infatti del *corpus aristotelicum* edito da Andronico ed è menzionato nel catalogo di Tolomeo, relativo a questo –, ma la cui autenticità è ancora controversa: esso infatti è considerato opera autentica di Aristotele, proprio per la sua affinità col *De philosophia*, da Reale e Bos, mentre è ritenuto opera di peripatetici posteriori, del III o del I secolo a. C., da quasi tutti gli altri studiosi, che vi ravvisano influenze stoiche o addirittura ebraiche[19]. In ogni caso si tratta di un'opera di cosmologia, comprendente anche una parte di teologia filosofica, appartenente alla tradizione aristotelica.

Nel *De mundo*, appunto, si presenta come antica dottrina, tramandata da padre in figlio a tutti gli uomini, che «tutte le cose provengono da Dio e sono state costituite per mezzo di Dio, e che nessuna realtà, presa in sé e per sé, basta a sé medesima se viene privata della conservazione che da Dio deriva[20]; si dice che «Dio è veramente il conservatore e il generatore di tutte le cose»[21]; e che Dio è «il signore e il genera-

[18] Aristot. *Metaph.* XII, 1075 a 13-15; 19-23; 1076 a 3-4.

[19] Cfr. G. Reale-A. Bos, *Il trattato Sul cosmo ad Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995. L'opinione tradizionale, contraria all'autenticità, è rappresentata nel modo più autorevole da P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, Berlin-New York 1984, pp. 5-82.

[20] Aristot. *De mundo* 6, 397 b 14-15, traduzione di Reale leggermente modificata.

[21] *Ibid.*, 397 b 20-21.

tore di tutte le cose»[22]. Sono espressioni che ricordano quasi alla lettera quelle del *De philosophia.*

Ora, c'è la possibilità che Paolo abbia conosciuto il *De mundo*, perché il famoso passo di *Romani* 1, 20, secondo cui «gli aspetti invisibili di lui [Dio], cioè la sua eterna potenza e divinità, si scorgono, a partire dalla creazione del mondo, una volta che si siano considerate le sue opere», ricorda quasi alla lettera l'affermazione del *De mundo* secondo cui Dio «è invisibile ad altri salvo che alla ragione»[23], e quella secondo cui Egli, «pur essendo invisibile a ogni essere mortale, è tuttavia visibile dalle sue opere»[24]. L'allusione alle «opere», infine, riecheggia addirittura il *De philosophia* di Aristotele, che, sempre nella testimonianza di Cicerone, considerava come una prova razionale dell'esistenza degli dèi la visione delle loro «opere» (*quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur*)[25].

In ogni caso, sia che Paolo conosca, sia che non conosca il *Timeo*, il *De philosophia* e il *De mundo*, è chiara la sua intenzione, nel discorso agli Ateniesi, di richiamarsi all'idea di Dio elaborata dai filosofi greci, in particolare da Platone e da Aristotele. Non direi, perciò, come fa il commento alla *Bibbia di Gerusalemme*, che egli «sviluppa l'annunzio del vero Dio in antitesi alla concezione pagana»[26]. Direi invece, questa volta d'accordo col medesimo commento, che egli «si difende dall'accusa di predicare una divinità straniera»[27], perché il Dio che egli annuncia agli Ateniesi è lo stesso Dio del quale hanno parlato i loro maggiori filosofi, cioè Platone e Aristotele, proprio ad Atene.

[22] *Ibid.*, 399 a 30-31.
[23] *Ibid.*, 399 a 31.
[24] *Ibid.*, 399 b 21-22.
[25] Cic. *De nat. deor.* 2, 37,96 = Aristot. *De phil.* fr. 13 Ross.
[26] *La Bibbia,* cit., ad *Atti* 17, 22.
[27] *Ibid.*, ad *Atti* 17, 23.

Del resto la consapevolezza della coincidenza tra l'idea biblica di Dio creatore e signore del cielo e della terra, e l'idea di Dio propria dei filosofi greci, era talmente evidente già per gli ebrei della Diaspora, che il primo tra i loro filosofi, cioè Aristobulo – uno dei famosi Settanta che tradussero in greco la *Bibbia* ad Alessandria, per incarico del re Tolomeo Filadelfo –, affermò che i Greci «presero le mosse dalla filosofia ebraica», e che Pitagora, Socrate e Platone, considerando «la natura del tutto» giustamente «generata da Dio e da lui tenuta in essere in ogni momento», avevano udito quella parola di Dio che secondo Mosè è costituita dall'intera creazione[28].

Non è escluso che Paolo, il quale aveva studiato nelle scuole dei Rabbini, conoscesse l'opera di Aristobulo. Questi, secondo Radice, era detto «peripatetico» perché si sarebbe ispirato addirittura al *De mundo* attribuito ad Aristotele[29], il quale – come abbiamo visto – si ispirava a sua volta al *De philosophia*, che ad Aristotele apparteneva sicuramente. In ogni caso, l'opinione di Aristobulo era nota agli scrittori cristiani, perché viene riferita dal vescovo Eusebio di Cesarea, e contribuì ad accreditare fra questi la leggenda del «furto» che i filosofi greci avrebbero compiuto impadronendosi delle idee della *Bibbia*.

4. *La polemica anti-idolatrica*

Il Dio creatore e signore del cielo e della terra, prosegue Paolo, «non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo, né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse biso-

[28] Eus. *Praep. ev.* 13, 11,3-12,3 = Aristobulo, frr. 3-4 Radice (in R. Radice, *La filosofia di Aristobulo*, Vita e Pensiero, Milano 1994).

[29] R. Radice, *op. cit.*, pp. 17-41.

gno di qualche cosa»[30]; e più avanti aggiunge: «non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana»[31]. In queste parole è evidente la polemica anti-idolatrica che fu una caratteristica distintiva delle prime comunità cristiane. Esse sono rivolte, infatti, contro i templi pagani, contro il culto in essi praticato e contro le statue degli dèi.

Ma anche questi concetti erano già presenti nel *Timeo* di Platone e nel *De philosophia* di Aristotele, espressi quasi con le stesse parole. Come testimonia infatti Plutarco, Platone affermava, e Aristotele ne riportava l'opinione nel suo dialogo, che «il mondo è il tempio più santo e più conveniente a Dio» e che «l'uomo entra in questo per mezzo della nascita, spettatore non di simulacri fatti a mano né immobili, ma di immagini sensibili delle realtà intelligibili, quali l'intelletto divino manifestò, aventi connaturato in sé stesse il principio della vita e del moto»[32]. E lo stesso Aristotele, sempre nel *De philosophia*, stigmatizzava come espressione di «tremendo ateismo» l'opinione di quanti pensavano che «un così grande dio visibile [cioè il cosmo, tempio della divinità] non differisse in nulla dalle cose fatte a mano»[33]. Quest'ultima affermazione è riportata da Filone, massimo filosofo ebreo del I secolo a. C., forse noto a Paolo.

Anche la tesi che Dio non ha bisogno di essere servito dalle mani dell'uomo, cioè mediante atti di culto e sacrifici, è presente in Aristotele. Questi infatti afferma nell'*Etica Eudemea*, riprendendo probabilmente il *De philosophia*, che Dio non governa dando degli ordini, come fanno i padroni con gli schiavi, «perché non ha bisogno di nulla», e che sono

[30] *Atti* 17, 24-25.
[31] *Ibid.*, 17, 29.
[32] PLAT. *Tim.* 82 B; PLUT. *Mor.* 477 C = ARISTOT. *De phil.* fr. 14 Ross.
[33] PHILO. *De aet. mundi* 2, 10-11 = ARISTOT. *De phil.* fr. 18 Ross.

buone le azioni che aiutano a «cercar di conoscere Dio», mentre sono cattive quelle che impediscono «di servire Dio cercando di conoscerlo»[34]. E Paolo gli fa eco dicendo che gli uomini sono stati creati «perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo, andando come a tentoni»[35]. Il filosofo e l'Apostolo dunque concordano nell'opporre all'idolatria la filosofia, basandosi sulla stessa idea di Dio.

5. *Dio autore della vita*

Paolo poi prosegue con le parole: «essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa»[36]. Ebbene, Aristotele nel *De caelo*, che deriva sicuramente dal *De philosophia*, aveva affermato: «di là dipendono per tutte le cose...l'essere e il vivere»[37]. E il *De mundo* gli faceva eco dicendo che Dio è colui «per mezzo del quale viviamo»[38]. Anche l'idea di Dio come autore della vita appartiene dunque alla tradizione della teologia filosofica greca, a cui non a caso Paolo si richiama.

Per Paolo, inoltre, Dio non è solo l'autore della vita, ma anche colui che stabilisce i tempi e i luoghi in cui essa si svolge per gli uomini. L'Apostolo dichiara infatti: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio»[39]. Ora, l'idea che tutte le nazioni degli uomini derivano da uno solo è certamente biblica, ma quella

[34] ARISTOT. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 13-21. Il termine *theoria*, che di solito è inteso come «contemplazione», significa piuttosto la ricerca mirante a conoscere.

[35] *Atti* 17, 27.

[36] *Ibid.* 17, 25.

[37] ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17.

[38] ARISTOT. *De mundo* 7, 401 a 15.

[39] *Atti* 17, 26.

che Dio ha stabilito anche i tempi, cioè le stagioni, e gli spazi, cioè i territori abitabili, della vita umana, si ritrova ancora una volta nel *De philosophia* di Aristotele. In un frammento di questo dialogo, infatti, riportato ancora da Filone, si dice che i segni dell'ordine imposto al mondo da Dio sono «la terra ben salda con le sue zone montuose e piane, ricolma di messi seminate, alberi e frutti e, inoltre, di animali di ogni specie, e su di essa diffusi qua e là mari, laghi, tanto corsi d'acqua perenni, quanto torrenti; la temperie dell'aria e dei venti, e l'organico alternarsi annuale delle stagioni»[40].

Le parole più famose di tutto il discorso, che hanno rivelato l'origine stoica delle dottrine utilizzate da Paolo, sono quelle immediatamente successive all'affermazione che Dio ha creato gli uomini «affinché lo cercassero, andando come a tentoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi», cioè: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: poiché di lui stirpe noi siamo»[41]. Queste ultime parole infatti riproducono alla lettera il verso 5 dei *Fenomeni* di Arato di Soli, poeta stoico del III secolo a. C., scolaro del fondatore dello stoicismo antico, Zenone di Cizio, che Paolo sembra voler esplicitamente citare parlando dei «vostri poeti». L'intenzione del passo è dunque chiara, cioè rifarsi ad una delle fonti a cui si ispiravano i «filosofi stoici» ai quali Paolo si stava rivolgendo.

Ma è interessante vedere il contesto dottrinale in cui il suddetto verso si inserisce. Questo è ricostruibile attraverso un'altra opera stoica, il famoso *Inno a Zeus* di Cleante di Asso, anche lui scolaro di Zenone e suo successore nella direzione della Stoa. Questo ha inizio con le parole: «O il più illu-

[40] PHILO. *De praem. et poenis* 7, 41-42 = ARISTOT. *De phil.* fr. 13, trad. di M. Untersteiner (ARISTOTELE, *Della filosofia*, intr., testo, trad. e comm. di M. Untersteiner, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1963).

[41] *Atti* 17, 28.

stre fra gli immortali, dai molti nomi, sempre regnante, Zeus, signore della natura, che reggi ogni cosa con la tua legge, salve: è giusto che a te inneggino tutti i mortali»[42]. Qui ritorna il tema del Dio signore del mondo, che abbiamo incontrato nel *De philosophia* di Aristotele, da cui Cleante può dipendere, ma con l'aggiunta della nozione di legge divina, o universale, idea tipicamente stoica, che si distingue da quella ebraica, perché si tratta di una legge non rivelata, bensì naturale, che si conosce per mezzo della ragione.

L'inno prosegue col verso ripreso da Arato, cioè: «siamo della tua stirpe, noi che abbiamo in sorte un'immagine della tua parola, noi soli, fra tutti gli esseri mortali che vivono e si muovono sulla terra»[43]. Qui la discendenza dell'uomo da Dio è fondata sul possesso della parola (letteralmente «eco», suono), vista come un'immagine della parola divina, per cui non siamo lontani dall'idea biblica dell'uomo creato da Dio a sua immagine e somiglianza. In Aristotele, invece, c'è solo l'idea di un'affinità tra l'uomo e Dio in virtù dell'intelletto, che nell'uomo è detto «divino», perché «Dio è intelletto o qualcosa di superiore all'intelletto»[44].

Infine l'*Inno* continua con altri temi tipicamente stoici, quali il governo che Zeus esercita mediante il fulmine sulla «ragione universale» che abita il tutto, quale «signore supremo del tutto. Solo i malvagi non comprendono la legge universale di Dio, obbedendo alla quale otterrebbero una vita

[42] CLEANTHES, fr. 537, 121, 34-36 Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Stuttgart 1968), trad. di M. Isnardi Parente (*Stoici Antichi*, Utet, Torino 1989).

[43] *Ibid.*, 121, 36-122, 1. Conservo il testo dei manoscritti, con Isnardi Parente, mentre ne modifico leggermente la traduzione, per renderla più letterale.

[44] Le due affermazioni sono contenute entrambe in frammenti di opere perdute, le più note nel periodo ellenistico, cioè rispettivamente il *Protreptico*, fr. 10 c Ross, e il dialogo *Sulla preghiera*, fr. 1 Ross.

beata». Esso si conclude con l'invocazione: «fa' sì, o padre, che attingiamo la giustizia su cui tu ti reggi nel governare il tutto con giustizia»[45]. Alcuni di questi temi, quali il titolo divino di «altissimo», l'idea di Dio come legge e l'affermazione che Dio ha molti nomi ricorrono anche nel *De mundo*[46], perciò si è pensato ad un'influenza stoica su quest'ultimo.

Ma ciò che più ci interessa è il fatto che il verso di Arato, ripreso da Cleante e citato da Paolo, cioè «di lui noi siamo stirpe», è citato anche da Aristobulo, che fa esplicitamente il nome del suo autore e riporta un intero brano del suo poema[47]. Ciò rivela che esso era di dominio comune negli ambienti ebraici, e che Paolo o lo riprese dallo stesso Aristobulo, o fu partecipe della stessa cultura, in cui si utilizzavano eclecticamente le idee di Platone, di Aristotele e degli Stoici intorno a Dio.

Si può dire che queste idee, cioè l'idea platonica di un Demiurgo generatore e signore del mondo, quella aristotelica di un intelletto divino da cui tutto dipende, e quella stoica di un Dio origine del genere umano, si armonizzano perfettamente con l'idea biblica di Dio e formano la base del «teismo» filosofico. Questo consiste nel riconoscimento di un Assoluto trascendente e personale, creatore e signore del cielo e della terra, di cui l'uomo è opera ed immagine. Naturalmente i caratteri del «Dio dei filosofi» non sono sufficienti a individuare il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», perché il Dio dei filosofi non si è rivelato all'uomo, non ha stretto con questo un'alleanza, non è intervenuto nella storia; ma essi sono necessari a caratterizzarlo come Dio, perché, se questi non fosse assoluto e trascendente, non sarebbe nemmeno Dio.

[45] CLEANTHES, fr. 537, 122,8-30 Arnim.
[46] ARISTOT. *De mundo* 6, 397 b 27; 400 b 6-31; 7, 401 12.
[47] ARISTOBULO, fr. 4, 12, 6 Radice (ap. Euseb. *Praep. ev.* 13, 13, 26).

Il Dio dei filosofi greci non è, dunque, quello criticato da Pascal, cioè il Dio orologiaio, o «architetto del mondo», vale a dire il Dio del «deismo» moderno, che esclude qualsiasi rivelazione come dato puramente mitico e superstizioso. È un Dio «aperto» alla rivelazione biblica, come compresero i filosofi ebrei (Aristobulo e Filone), e aperto al messaggio cristiano, come comprese Paolo.

6. *La conclusione del discorso*

Il messaggio cristiano costituisce precisamente la conclusione del discorso di Paolo, che si esprime – come è noto – nei seguenti termini: «Dopo essere passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova col risuscitarlo dai morti»[48]. Di tutto ciò, quello che scandalizza alcuni ascoltatori, è il riferimento alla risurrezione. Per i Greci, infatti, gli uomini sono per definizione i «mortali», mentre gli dèi sono gli immortali; perciò è inconcepibile che un uomo possa risuscitare da morte.

Ma anche la reazione degli ascoltatori deve essere esaminata con attenzione maggiore di quanto si faccia comunemente. Essa suona: «Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmaris e altri con loro»[49]. A me sembra eccessivo dire,

[48] *Atti* 17, 30-31.
[49] *Ibid.*, 32-33.

come fa il commento alla *Bibbia di Gerusalemme* e come viene spesso ripetuto, che «lo scacco di Paolo fu quasi totale». È vero, infatti, che alcuni non restarono convinti, ma è anche vero che altri aderirono al messaggio, tra i quali un membro dell'Areòpago, cioè un personaggio autorevole, che si deve supporre colto (al punto che nel V secolo venne scambiato per l'autore del *Corpus Dionysianum*, importante filosofo cristiano neoplatonico), e una donna, che per le condizioni dell'epoca si deve supporre ignorante, e «altri» ancora.

Chi parla di scacco totale implicitamente misconosce l'efficacia del discorso paolino, rifiutando il metodo di evangelizzazione scelto dall'Apostolo, evidentemente per disprezzo della filosofia, quel «disprezzo per la filosofia classica» che viene deplorato nell'enciclica *Fides et ratio*[50]. Questa non a caso cita più volte, additandolo come esempio, il discorso di Paolo, evitando qualsiasi allusione a un suo presunto scacco. Tale discorso non giustifica né la cosiddetta «ellenizzazione» del cristianesimo, né la sua «de-ellenizzazione», ma dimostra come l'evangelizzazione possa accogliere selettivamente alcuni concetti dalla filosofia, ad esempio il «teismo», utilizzandoli per «inculturare la fede».

Né si può ravvisare alcuna contraddizione tra il discorso agli Ateniesi e alcuni famosi passi delle epistole paoline, in cui si polemizza contro la «sapienza che i Greci cercano», cioè la «sapienza del mondo», che agli occhi di Dio è «follia»[51], o contro la «filosofia» consistente in «vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo»[52]. È assurdo vedere in queste parole un'allusione alla filosofia di Aristotele, come ha fatto Heidegger riferendosi all'espressione «scienza ricercata» contenuta in

[50] *Fides et ratio*, cit., § 55.
[51] *I Cor.* 1, 20-22.
[52] *Coloss.* 2, 8.

Metaph. I 2, 983 a 21[53], anzitutto perché è difficile che Paolo avesse conoscenza della *Metafisica*, all'epoca appena pubblicata, ma soprattutto perché in questa non c'è nulla di «mondano» e contrario a Cristo.

È probabile, invece, che tali espressioni si riferiscano, come osserva la *Fides et ratio*, a filosofie quali la gnosi, che pretendeva di essere una filosofia superiore, esoterica, riservata a pochi perfetti, e che rendeva superflua la fede, presentandosi essa stessa come un sapere di salvezza[54]. Esse possono essere anche utilmente riferite, come suggerisce sempre l'enciclica, «alle diverse forme di esoterismo che dilagano oggi anche presso alcuni credenti, privi del dovuto senso critico»[55].

[53] M. Heidegger, *Introduzione* del 1949 a *Che cos'è la metafisica?*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 330-331.

[54] *Fides et ratio*, § 37.

[55] *Ibid.*

VIII. TEOLOGIA E FILOSOFIA: TOMMASO D'AQUINO

1. *Tommaso personaggio controcorrente*

Di solito Tommaso d'Aquino, in quanto filosofo tradizionalmente preferito e raccomandato dalla Chiesa cattolica, è considerato l'espressione massima dell'ortodossia, per non dire del conformismo, e i tomisti sono considerati dei filosofi tradizionalisti, legati al passato, nemici di ogni novità. Per quanto riguarda Tommaso le cose non stanno certamente così. Se si studia, infatti, il suo pensiero dal punto di vista storico, si scopre che egli è stato un vero e proprio personaggio controcorrente.

La cultura del medioevo latino, sino al tempo di Tommaso (1224-1274), era dominata dall'agostinismo, cioè dalla subordinazione della filosofia alla teologia. È vero che Agostino aveva affermato con pari energia sia *credo ut intelligam* (per capire, devo prima credere), sia *intelligo ut credam* (per credere, devo prima capire). Tuttavia i suoi seguaci più importanti, al tempo di Tommaso, non esitavano a preferire la prima formula alla seconda, come espressione più adeguata dei rapporti tra filosofia e teologia. Ad esempio Bonaventura da Bagnoregio, esponente prestigioso dell'Ordine dei Francescani e collega di Tommaso nella Facoltà di teologia dell'Università di Parigi, sosteneva la *reductio artium ad theologiam*,

cioè la subordinazione di tutte le arti, compresa la filosofia, alla teologia, e conseguentemente considerava la filosofia come *ancilla theologiae*, serva della teologia.

Per i primi filosofi cristiani, gli Apologisti del II secolo d. C. (Giustino, Taziano, Atenagora) la vera filosofia era senz'altro il cristianesimo, cioè la fede, ed anche il primo filosofo razionalista della Scolastica, Anselmo d'Aosta, privilegiava, tra gli argomenti da lui stesso sviluppati a dimostrazione dell'esistenza di Dio, non quelli *a posteriori*, che partono dall'esperienza, ma quello *a priori*, che parte dalla nozione stessa di Dio e dunque in qualche modo suppone la fede. Questa, secondo Anselmo, ci fa concepire Dio come ciò di cui non è possibile pensare nulla di più grande, e un Dio così concepito non può non esistere, perché, se non esistesse, sarebbe possibile pensare qualcosa di più grande, cioè qualcosa che avesse tutte le perfezioni che Dio possiede, con in più l'esistenza. Tommaso d'Aquino, come è noto, rifiuterà questo argomento, osservando che da una semplice nozione, esprimente una possibilità, non si può dedurre una realtà, quale l'esistenza di Dio.

Ma Tommaso si oppone non solo alla tendenza a subordinare la filosofia alla teologia, bensì anche, più in generale, a tutti i comportamenti che nel suo tempo erano dominanti. Di questo suo andare controcorrente sono prova una serie di fatti.

1) Anzitutto egli, di famiglia nobile e ricca, una volta scoperta in sé la vocazione, sceglie di entrare in un Ordine religioso nuovo, e per giunta di mendicanti, quale era l'Ordine domenicano, anziché nell'Ordine più tradizionale, ricco e potente, che era l'Ordine benedettino, come avrebbero voluto i suoi familiari (all'Ordine benedettino aveva appartenuto anche Anselmo d'Aosta).

2) In secondo luogo Tommaso scrive un'opera, la *Summa contra Gentiles*, in cui si rivolge non ai cristiani, ma ai non cristiani, come gli ebrei, i musulmani e addirittura i non credenti (i "pagani"). Nel secondo capitolo del I libro di quest'opera egli infatti scrive: «Maomettani e pagani non accettano come noi l'autorità di qualsiasi Scrittura, che noi potessimo usare per confutarli, così come possiamo replicare agli Ebrei appellandoci al Vecchio Testamento e agli eretici appellandoci al Nuovo. Quelli invece non accettano né l'uno né l'altro; dobbiamo perciò ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti gli uomini sono costretti a inchinarsi».

3) In terzo luogo Tommaso si schiera, come il suo maestro Alberto di Colonia (il quale aveva studiato a Padova), ma a differenza di tutti gli altri filosofi e teologi cristiani del suo tempo, a favore di Aristotele. Per capire il significato di questa scelta, bisogna ricordare che Aristotele, nel medioevo, era il filosofo scoperto e valorizzato dagli arabi, cioè dai musulmani, i quali erano il nemico storico della cristianità. Tommaso visse infatti al tempo delle Crociate, cioè in un periodo di guerre feroci e sanguinose fra cristiani e musulmani. Aristotele era stato scoperto, sin dal secolo IX, dagli arabi. I califfi Abbasidi di Bagdad avevano ordinato la traduzione di tutte le sue opere dal greco, o dal siriaco, in arabo, e questa impresa era stata portata a termine da traduttori cristiani, spesso di origine siriaca, sottomessi agli arabi. Uno dei califfi, Al-Mamun, aveva addirittura narrato che Aristotele gli era apparso in sogno e gli aveva proclamato la verità fondamentale dell'Islam, cioè il monoteismo. In Aristotele gli arabi vedevano il filosofo che metteva a loro disposizione una filosofia alternativa a quella di Platone, preferita dai cristiani, e che veniva a confermare la verità della religione islamica. Per conciliare meglio la filosofia di Aristotele con la religione islamica essi avevano addirittura attribuito ad Aristotele alcune

opere, come la cosiddetta *Theologia Aristotelis* e il cosiddetto *Liber de causis*, che in realtà erano di origine neoplatonica (rispettivamente di Plotino e di Proclo).

Nei centri culturali in cui i cristiani erano venuti in contatto con gli arabi, cioè Toledo in Spagna e Palermo in Sicilia, riconquistate dai monarchi cristiani dopo un periodo di dominazione araba, le opere di Aristotele erano state tradotte dall'arabo in latino e così erano venute a conoscenza della cristianità. Esse apparvero subito come l'espressione più avanzata della scienza del tempo, oggi diremmo della cultura laica, e pertanto furono immediatamente adottate quale oggetto di insegnamento nelle università europee (Parigi, Oxford, Bologna, Padova, Pavia). Ma i cristiani si accorsero subito che la filosofia di Aristotele conteneva due dottrine comunemente incompatibili con la fede cristiana, cioè l'affermazione dell'eternità del mondo, che sembrava contraddire la creazione, e la negazione dell'immortalità dell'anima individuale, sostituita dall'affermazione dell'immortalità del solo intelletto agente. Perciò la filosofia di Aristotele, assimilata a quella dei suoi commentatori arabi, specialmente di Averroè, fu immediatamente condannata dalle autorità ecclesiastiche cristiane. L'ultima condanna solenne della filosofia di Aristotele, identificata con l'averroismo, fu pronunciata dal vescovo di Parigi, Etienne Tempier, addirittura nel 1276, cioè due anni dopo la morte di Tommaso, e in essa furono coinvolte persino alcune tesi professate dallo stesso Tommaso. La stessa condanna fu ripetuta poco dopo dal vescovo di Oxford, Robert Kilwardby.

2. *L'autonomia della filosofia dalla teologia*

Tommaso d'Aquino, per dialogare con i non cristiani e i non credenti, decise che la filosofia deve muovere dalla ra-

gione, non dalla fede. Questa era precisamente la concezione di Aristotele, il quale era riuscito a dimostrare, con la sola ragione, la necessità di un principio immobile, cioè trascendente il mondo dell'esperienza, come spiegazione ultima del movimento che caratterizza quest'ultimo. Tommaso interpretò tale argomento come una dimostrazione dell'esistenza di Dio, perciò si convinse, grazie ad Aristotele, che l'esistenza di Dio è dimostrabile razionalmente (le famose "cinque vie") e dunque deve essere ammessa da tutti coloro che ragionano, siano credenti o non credenti, cristiani o musulmani. Egli inoltre si convinse che la ragione, pur non potendo conoscere esaurientemente l'essenza di Dio, impresa superiore alle sue forze, può tuttavia conoscere almeno alcuni attributi di Dio, attraverso l'analogia con le creature e attraverso l'argomento di eminenza. In tal modo egli pose le basi di quella che da allora è sempre stata considerata la "teologia naturale", o razionale, o filosofica, e che è una parte della filosofia del tutto autonoma dalla teologia dogmatica, fondata sulla rivelazione e quindi richiedente la fede.

Tommaso poi interpretò le dottrine aristoteliche che più sembravano in contrasto col cristianesimo, cioè l'eternità del mondo e l'immortalità del solo intelletto agente, in modo tale da renderle compatibili con esso. Egli osservò infatti che la creazione non presuppone necessariamente un'origine del mondo nel tempo, perché il tempo stesso è stato creato, ma consiste essenzialmente nella dipendenza totale del mondo da Dio, dipendenza non solo nel movimento, ma nello stesso essere. Ebbene, questa dipendenza, secondo Tommaso, può benissimo essere sempre esistita, cioè è del tutto compatibile con l'eternità del mondo. Quanto all'intelletto agente di cui parla Aristotele, Tommaso osservò che esso, se è la condizione necessaria per intendere, deve appartenere a ciascun singolo uomo, perché colui che intende è "quest'uomo" (*hic*

homo intelligit), cioè l'uomo individuale. Dunque, se l'intelletto agente è immortale, come dice Aristotele, anche l'anima dell'uomo individuale è immortale.

La teologia propriamente detta, cioè non la teologia filosofica, ma quella dogmatica, secondo Tommaso, assume dalla rivelazione, quindi per fede, la verità dei misteri, che non sono spiegabili razionalmente (Trinità e Incarnazione di Dio), cercando di chiarirne il senso, cioè di mostrare che, pur non essendo dimostrabili razionalmente, essi non sono contrari alla ragione. In tale modo Tommaso si oppone a due eccessi opposti, cioè il fideismo, che assolutizza la fede come unica fonte di verità e nega qualsiasi valore alla ragione, e lo gnosticismo, che pretende di avere conoscenza anche delle verità rivelate e quindi rende del tutto inutile la fede. Il fideismo era spesso presente nell'agostinismo e sarebbe stato ripreso, dopo Tommaso, da Guglielmo di Ockam, mentre lo gnosticismo era implicitamente presente nell'ultima grande filosofia pagana, cioè il neoplatonismo, che pretendeva di spiegare l'intera realtà mediante la filosofia, considerando come processo necessario, e quindi dimostrabile razionalmente, la stessa derivazione di tutte le cose da Dio, che in tal modo cessava di essere un libero atto di creazione e diventava un processo necessario di emanazione. Tommaso, grazie al suo aristotelismo, evitò sia il fideismo sia lo gnosticismo, e quindi ammise la distinzione, e la reciproca autonomia, di filosofia e teologia.

La fede, secondo Tommaso, non è contraria alla ragione, cioè irrazionale, perché riguarda un ambito di verità diverso da quello su cui verte la ragione, un ambito superiore alle capacità di comprensione della ragione, cioè un ambito soprarazionale, quello appunto dei misteri. Gli stessi miracoli (la concezione virginale di Cristo o la sua resurrezione), apparentemente contrari alla ragione, non risultano più tali una

volta che si sia ammessa, con la ragione, l'esistenza di Dio e quindi la sua onnipotenza. Alla domanda di Maria di fronte all'annunciazione della sua concezione virginale ("come è possibile questo?") l'angelo Gabriele rispose infatti "nulla è impossibile a Dio!" (*nihil impossibile est apud Deum*). Naturalmente, per ammettere i miracoli, e quindi la non irrazionalità della fede, è necessario professare una filosofia che ammetta la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, cioè una filosofia di tipo "metafisico". È evidente che una filosofia immanentistica, che non riconosce nessun principio trascendente, deve considerare i miracoli come irrazionali. Ciò significa che non tutte le filosofie sono compatibili con la fede, ma solo alcune, tra le quali Tommaso collocò la filosofia di Aristotele, da lui considerata come la più grande filosofia mai concepita da mente umana senza l'aiuto di alcuna rivelazione.

Tra filosofia e teologia, cioè tra ragione e fede, secondo Tommaso, c'è dunque distinzione, cioè reciproca autonomia, ma al tempo stesso anche armonia. Questa stessa armonia è stata recentemente riaffermata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, che presenta la fede e la ragione come due ali che rendono possibile lo stesso volo dell'anima verso Dio. Tommaso giustificava questa armonia affermando che entrambe, sia la ragione che la fede, procedono da Dio, perché la ragione è creata da Dio e la fede è resa possibile dalla sua rivelazione. Alcuni filosofi di oggi, ad esempio Emanuele Severino, ritengono che questo argomento sia un circolo vizioso, cioè presupponga ciò che vuole dimostrare, precisamente la derivazione della ragione da Dio. Tale obiezione, tuttavia, non tiene conto che l'argomento di Tommaso era rivolto ai credenti del suo tempo, i quali nella maggior parte erano agostinisti, cioè fideisti, e ritenevano che le verità di fede dovessero essere ammesse anche se irrazionali. Contro costoro, nella sua *Sum-*

ma theologiae, Tommaso rivendicava, invece, il valore della ragione, osservando che anche questa deriva da Dio.

Ma Tommaso non pretendeva di far valere questo argomento contro i non credenti, ai quali si rivolgeva nella *Summa contra Gentiles*. A questi ultimi egli rivolgeva, come abbiamo visto, le sue cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio, le quali non presuppongono minimamente la fede, e quindi non costituiscono in alcun modo un circolo vizioso. Solo dopo avere dimostrato, con la ragione, l'esistenza di Dio, Tommaso sviluppa l'argomento della derivazione della ragione e della fede da Dio, e quindi conclude per la loro armonia. Dal punto di vista filosofico, dunque, il suo procedimento è ineccepibile.

Va notato, a questo proposito, che le dimostrazioni tommasiane dell'esistenza di Dio non si prefiggono affatto di suscitare la fede, ovvero di convertire alla fede i non credenti. Spesso, infatti, si sente dire che le dimostrazioni razionali non hanno mai condotto nessuno alla fede, e quindi si conclude che esse non hanno alcun valore. Anche questa obiezione rivela mancanza assoluta di senso storico, perché non tiene conto che le dimostrazioni di Tommaso sono rivolte a dei filosofi, cioè sono la confutazione delle filosofie che negano l'esistenza di Dio. Tommaso non si propone affatto di convertire gli uomini alla fede, ma discute da filosofo con i filosofi, e confuta ogni filosofia di tipo immanentistico, o ateistico. La fede è altra cosa dalle dimostrazioni filosofiche, essa è una virtù teologale, cioè soprannaturale, quindi suppone la grazia, che è un dono, a cui però deve corrispondere una libera adesione della volontà. Ma, se non si sgombera il campo dalle filosofie immanentistiche e ateistiche, la fede è impossibile, almeno per chi vuole ragionare, cioè essere pienamente uomo. La filosofia dunque non suscita la fede, ma le crea lo spazio, la rende possibile senza negare la ragione.

3. *I limiti storici della filosofia di Tommaso*

Anche il pensiero di Tommaso, come quello di qualsiasi altro uomo, teologo, filosofo o scienziato che sia, soffrì degli inevitabili limiti storici dovuti alla cultura del suo tempo. Questa, come abbiamo detto, era profondamente impregnata di agostinismo, e lo stesso aristotelismo a cui Tommaso fece ricorso per reagire all'agostinismo era a sua volta impregnato di neoplatonismo, cioè di quella stessa filosofia che stava alla base dell'agostinismo. Non si fa mai abbastanza attenzione, da parte dei filosofi cristiani, ad un fatto storico di significato molto chiaro. Il neoplatonismo nacque, nel III secolo dopo Cristo, come reazione della filosofia pagana contro la diffusione sempre maggiore che il cristianesimo aveva raggiunto nel mondo antico. Esso riprese dal cristianesimo la visione religiosa della realtà, che riconduce tutte le cose a Dio, ma pretese di giustificare questa visione con la sola filosofia, in precisa concorrenza contro la fede cristiana. Per fare questo i maggiori filosofi neoplatonici (Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo) si richiamarono ai maggiori filosofi greci che avevano preceduto il cristianesimo, cioè Platone e Aristotele, cercando di metterli insieme e di costruire, con vari pezzi desunti dalle loro filosofie, un formidabile sistema filosofico pagano, capace di fronteggiare e sconfiggere il cristianesimo. Non bisogna dimenticare che Porfirio, contemporaneo e allievo di Plotino, scrisse un trattato di ben 15 libri intitolato *Contro i Cristiani*, e che l'imperatore Giuliano, detto dai cristiani l'Apostata perché abbandonò il cristianesimo adottato da Costantino, si ispirò, nel suo tentativo di restaurare l'antica religione pagana, precisamente al neoplatonismo.

Malgrado il fallimento del tentativo di Giuliano, il neoplatonismo si prese la rivincita influenzando profondamente il pensiero dei due maggiori filosofi cristiani della tarda

antichità, cioè Agostino, nella parte occidentale, cioè latina, dell'Impero romano, e il cosiddetto pseudo-Dionigi, nella parte orientale, cioè greca, del medesimo. Agostino, infatti, come dichiara lui stesso nelle *Confessioni*, si "convertì" al cristianesimo, cioè si liberò dall'ostacolo che gli impediva un'adesione razionale alla fede cristiana a cui era stato educato dalla madre, vale a dire dal materialismo manicheo, in seguito alla lettura dei "libri dei Platonici", cioè di Plotino e di Porfirio, che gli trasmisero una concezione di Dio come puro spirito. Ma poi fu influenzato da altre loro dottrine, per esempio il dualismo tra anima e corpo e il disprezzo della materia, che rimasero nella tradizione dell'agostinismo, pur non appartenendo all'ispirazione originaria del cristianesimo.

Lo pseudo-Dionigi, così chiamato perché nei suoi scritti si presenta come il Dionigi l'Areopagita convertito da san Paolo nel discorso sull'Areopago di Atene, era in realtà un cristiano neoplatonico allievo di Proclo, che ha travasato nei suoi scritti la filosofia di quest'ultimo. Il corpo dei suoi scritti ebbe poi un'influenza enorme sui cristiani, perché questi credettero che essi fossero stati scritti dal discepolo di san Paolo e quindi attribuirono ad essi un'autorità grandissima. Persino Tommaso d'Aquino credeva che lo pseudo-Dionigi fosse il vero Dionigi l'Areopagita e quindi considerava le sue opere come ispirate da san Paolo, mentre in realtà esse erano ispirate dal neoplatonico Proclo. Se si mettono insieme l'influenza dell'agostinismo, impregnato di neoplatonismo, quella dello pseudo-Dionigi, ugualmente impregnato di neoplatonismo, e la credenza, condivisa da Tommaso, che il *Liber de causis*, opera neoplatonizzante, fosse di Aristotele (solo alla fine della sua vita Tommaso si accorse che il *Liber de causis* conteneva estratti di Proclo), si può capire come l'Aristotele di Tommaso fosse un Aristotele fortemente neoplatonizzato.

Il carattere neoplatonizzante della filosofia di Tommaso si manifesta: 1) nella struttura della *Summa theologiae*, che parte da Dio e tratta successivamente di tutto ciò che da Lui deriva; 2) nella concezione di Dio come *Esse ipsum subsistens*, che identifica Dio con la platonica Idea dell'essere, facendone la causa esemplare di tutte le cose; 3) nella dottrina della partecipazione, che concepisce tutte le creature come partecipi dell'essere in cui Dio essenzialmente consiste; 4) nella visione esemplaristica e gradazionistica dell'intera realtà creata; 5) nella concezione dell'anima intellettiva come sostanza infusa da Dio in un embrione già dotato dell'anima vegetativa e sensitiva. Specialmente quest'ultima dottrina, ripetuta da un tomista come Jacques Maritain, crea oggi difficoltà alla Chiesa cattolica, perché sembra negare che l'embrione possieda un'anima intellettiva, cioè specificamente umana, sin dal momento del suo concepimento.

4. *Conclusione*

A causa dell'influenza dell'agostinismo permane, in Tommaso, una certa subordinazione della filosofia alla teologia, la quale si esprime, sul piano politico, nella subordinazione dell'Imperatore al Papa, espressa da Tommaso mediante il celebre paragone della relazione tra il Papa e l'Imperatore alla relazione tra il Sole e la Luna. Un altro filosofo di poco posteriore a Tommaso, ma più "laico" di lui, cioè meno influenzato dall'agostinismo e quindi più autenticamente aristotelico, Dante Alighieri (che, se non fosse stato il grandissimo poeta che è stato, avrebbe un posto di maggiore rilievo nella storia della filosofia), paragonerà l'Imperatore e il Papa non al Sole e alla Luna, ma a "due Soli", il che dal punto di vista dell'astronomia antica e medievale è sicuramente un

non senso, ma dal punto di vista politico esprime con chiarezza una concezione paritetica dei due massimi poteri, quello temporale e quello spirituale. Lo stesso Dante, almeno nel *Convivio*, professerà una concezione della filosofia come perfettamente autonoma dalla teologia.

Questo residuo di agostinismo è forse il motivo per cui Tommaso è inviso ai non credenti, che vedono in lui il filosofo ufficiale della Chiesa cattolica, il quale antepone la fede alla ragione, e che per giunta sono insofferenti di qualsiasi principio di autorità. Ma va ricordato che Tommaso è anche inviso ai credenti integralisti e fideisti, che lo considerano troppo "aristotelico", cioè troppo razionale, troppo laico. Esistono oggi dei teologi, che io considero gnostici, i quali presentano la teologia come se fosse la vera filosofia, cioè come se la fede fosse dotata della stessa evidenza che è propria della ragione. Ed esistono anche dei filosofi, che considero ugualmente gnostici, i quali presentano la filosofia come un sapere di salvezza, cioè come una forma di religione, o di teologia. Entrambe queste categorie detestano Tommaso.

Quello che si può dire, in conclusione, è che Tommaso cercò un difficile equilibrio, difficile soprattutto per l'epoca in cui egli visse, tra filosofia e teologia, e riuscì a realizzarlo solo in parte, per i limiti storici che ho sopra richiamato. Egli tuttavia rimane un pensatore molto più ricco e complesso di quanto credono i suoi detrattori, sia quelli di tendenza conservatrice che quelli di tendenza innovatrice.

IX. LA CLASSIFICAZIONE ARISTOTELICA DELLE SCIENZE IN PIETRO D'ABANO

1. *Scienze e abiti dianoetici in Aristotele*

La classificazione delle scienze esposta da Aristotele nel VI libro della *Metafisica* è uno degli aspetti del suo pensiero che hanno avuto maggiore fortuna e che hanno più a lungo influito sull'organizzazione della cultura nel medioevo e nell'età moderna. Essa è presente, naturalmente, anche nelle opere di Pietro d'Abano (1250 circa-1315 circa), il fondatore – secondo Renan – della cosiddetta «Scuola di Padova»[1], dove viene interpretata con alcuni tratti di originalità, che meritano di essere sottolineati. Ricordiamo anzitutto nelle sue linee generali la suddetta classificazione. Per Aristotele la «ragione» (*dianoia*), intesa come sinonimo di «scienza», può essere «teoretica», «pratica» o «poietica». Una scienza è teoretica quando verte su un oggetto che non ha come principio l'uomo, è pratica quando ha per oggetto un'azione (*praxis*), attività umana che non termina in altro, ed è poietica quando ha per oggetto una produzione (*poiêsis*), cioè un'attività umana che termina in un prodotto. Sono pertanto scienze teoretiche la «fisica», che ha per oggetto gli enti naturali, realtà mobili e quindi non separate dalla materia, le «matematiche», che hanno per oggetto realtà non separate dalla materia, ma

[1] E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, M. Levy Frères, Paris 1861[2].

considerate come se lo fossero e quindi come immobili, e la «filosofia prima», che, ricercando le cause prime dell'essere in quanto essere, e quindi anche degli astri, attinge a realtà immobili e separate dalla materia, cioè divine, e quindi può essere detta anche «scienza teologica»[2]. Quest'ultima scienza, esposta nell'opera edita col titolo di *Metafisica*, sarà detta anche «metafisica». I commentatori neoplatonici di Aristotele collocheranno tra le scienze pratiche l'etica, concernente il bene del singolo, l'economica, concernente il bene della famiglia (*oikos*), e la politica, concernente il bene della città (*polis*); gli stessi collocheranno tra le scienze poietiche l'arte retorica, l'arte poetica e, almeno alcuni, l'arte dialettica, cioè la logica, e quindi le arti (*technai*)[3].

La giustificazione di questa classificazione è contenuta nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele tratta dei cosiddetti «abiti dianoetici», cioè le disposizioni abituali della ragione, allo scopo di individuare tra essi le «virtù dianoetiche», cioè le eccellenze della ragione. Egli anzitutto divide la parte razionale dell'anima, cioè appunto la ragione, in due parti, quella che verte sugli «enti i cui princìpi non possono stare diversamente» e quella che verte sugli enti che invece possono stare diversamente: i primi sono gli enti naturali, che di per se stessi possono stare diversamente da come stanno, cioè sono mobili, o contingenti, ma hanno princìpi, cioè cause prime, che sono realtà immobili, cioè necessarie; i secondi sono gli enti che dipendono dall'uomo, cioè le azioni e le produzioni, che abbiamo già menzionato. La parte della ragione che considera gli enti naturali è detta «scientifica» (*epistêmonikon*), mentre quella che considera le attività uma-

[2] ARISTOT. *Metaph.* VI 1, 1025 b 21-1026 a 25 (ARISTOTELIS, *Metaphysica*, rec. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957).

[3] ARISTOTELIS, *Opera*, III: *Librorum deperditorum fragmenta*, coll. O. GIGON, W. de Gruyter, Berlin 1987, pp. 61-90.

ne è detta «calcolatrice» (*logistikon*), perché le attività umane sono frutto di una deliberazione, la quale per Aristotele suppone un calcolo. Esse inoltre sono anche dette rispettivamente «ragione teoretica» e «ragione pratica»[4].

Gli abiti dianoetici, per mezzo dei quali – dice Aristotele – l'anima è nel vero quando afferma e quando nega, sono cinque: arte (*techne*), scienza (*epistêmê*), saggezza (*phronêsis*), sapienza (*sophia*), intelletto (*nous*). La scienza è un abito della ragione scientifica, o teoretica, che verte sulle realtà i cui princìpi non possono stare diversamente, ed è precisamente l'abito che permette di fare dimostrazioni, cioè di dimostrare, a partire da princìpi immutabili, le proprietà necessarie dei suoi oggetti. L'arte invece è un abito della ragione calcolatrice o pratica, che verte sulle produzioni di oggetti, e quindi è l'abito che permette alla ragione di produrre oggetti per mezzo di calcoli veri, come per esempio fa l'architettura. La saggezza, poi, è anch'essa un abito della ragione pratica, che però verte sulle azioni, e ha come fine l'agire bene, cioè il bene del singolo, o della famiglia, o della città: un esempio di uomo saggio è quindi il buon politico, Pericle. Poiché l'azione, in quanto fine a se stessa, è superiore alla produzione, che ha il suo fine in altro, la saggezza è superiore all'arte ed è quindi la virtù, cioè l'eccellenza, della ragione pratica. La scienza, dal canto suo, in quanto abito dimostrativo, presuppone il possesso di princìpi da cui dimostrare, e l'abito dei princìpi, cioè lo stato in cui si trova abitualmente colui che possiede i princìpi, è l'intelletto. L'insieme di intelletto e scienza, cioè di conoscenza dei princìpi e di capacità di dimostrare a partire da questi, è per Aristotele la sapienza, che pertanto viene ad essere la virtù, ovvero l'eccellenza, della ragione teoretica. Poiché l'oggetto della sapienza comprende

[4] ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 1-b 5 (ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford 1894).

anche realtà divine, quali erano per Aristotele gli astri, che sono superiori all'uomo, la sapienza è anche superiore alla saggezza, cioè è il bene supremo per l'uomo, nel cui esercizio consiste la felicità[5].

Non è difficile conciliare la classificazione degli abiti dianoetici dell'*Etica* con la classificazione delle scienze della *Metafisica.* Le scienze teoretiche, menzionate in quest'ultima, rientrano infatti nell'abito della scienza, che verte sulle realtà i cui princìpi sono necessari, e quindi comprende la fisica, che verte su realtà mobili, ma le cui cause prime (materia prima, forme sostanziali e primi motori) sono immobili, e le matematiche, sia le matematiche pure (aritmetica e geometria) sia quelle applicate (astronomia, meccanica, ottica e armonica), i cui princìpi sono definizioni, assiomi e postulati. La filosofia prima, o scienza teologica, o metafisica, coincide poi con poi l'abito della sapienza. Le scienze pratiche hanno uno statuto meno chiaro: in quanto scienze, infatti, esse dovrebbero rientrare nell'abito della scienza, che è un abito della ragione scientifica, ma in quanto vertono sulle azioni, che possono stare diversamente, esse dovrebbero essere un abito della ragione calcolatrice, o pratica. La difficoltà si risolve, a mio avviso, se si distinguono le vere e proprie scienze pratiche, come la scienza politica – la quale secondo Aristotele abilita a fare delle dimostrazioni, che però valgono non sempre (come quelle delle matematiche), ma solo «per lo più» (come quelle della fisica)[6] –, dalla saggezza, la quale abilita a fare non dimostrazioni, ma deliberazioni, cioè calcoli, come il cosiddetto sillogismo pratico, e non è abito del filosofo, sia pure morale (come Socrate), ma del politico (come Pericle). Quanto alle scienze poietiche, si può ammettere che esse rientrino nell'arte, come hanno sostenuto i commenta-

[5] *Ibid.*, 1139 b 14-1141 b 8.
[6] Come ARISTOTELE spiega in *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 20-25.

tori, anche perché Aristotele stesso, nella *Metafisica*, dichiara che degli oggetti di tali scienze è principio l'arte[7].

In ogni caso, scienza e arte per Aristotele sono abiti diversi, appartenenti a due diversi tipi di ragione, l'una teoretica e l'altra pratica, anche se sono entrambi abiti razionali, cioè capacità di conoscere razionalmente, e come tali hanno anche delle affinità. Queste sono illustrate da Aristotele nel celebre inizio della *Metafisica*, dove egli spiega il passaggio dal senso (*aisthêsis*) alla memoria (*mnêmê*), da questa all'esperienza (*empeiria*) e dall'esperienza alla scienza e all'arte, qui menzionate insieme e collocate al medesimo livello di conoscenza. Il passaggio dall'esperienza alla scienza e all'arte – spiega Aristotele – avviene quando da molti contenuti di esperienza si genera un unico giudizio universale riguardante i casi simili, e tale passaggio viene da lui illustrato nel modo seguente: sapere che una certa cosa (per esempio un farmaco, o una dieta, o un clima) ha giovato a Callia ammalato di una certa malattia, e a Socrate e a molti altri individui ammalati della stessa malattia, è esperienza; sapere invece che tale cosa ha giovato a tutti gli ammalati di tale malattia, definiti secondo un'unica specie, o forma (*eidos*), per esempio a tutti i flemmatici o a tutti i biliosi malati di febbre ardente, è arte. L'esperienza, infatti, è conoscenza del particolare, e del «che», cioè del dato di fatto, mentre l'arte e la scienza sono conoscenza dell'universale, e del «perché», cioè della causa, della ragione, della spiegazione[8]. Qui Aristotele non solo colloca sullo stesso piano la scienza e l'arte, ma per spiegare il passaggio dall'esperienza ad esse si serve di un esempio tratto dalla medicina, cioè da un'arte, l'arte di produrre la salute.

[7] Aristot. *Metaph.* VI 1,1025 b 21-23.
[8] Aristot. *Metaph.* I 1, 981 a 1-30.

2. *Lo statuto epistemologico della medicina nel* Conciliator

La classificazione aristotelica delle scienze, anzi, prima ancora, la classificazione aristotelica degli abiti dianoetici, esposta nell'*Etica Nicomachea*, viene ripresa da Pietro d'Abano nel *Conciliator*, cioè nell'opera che, come risulta dal titolo, si propone di conciliare le differenze tra i filosofi, ossia soprattutto Aristotele e i suoi commentatori, e i medici, cioè Ippocrate, Galeno e i medici arabi. Nella *Differentia III* di quest'opera, che verte sul tema *utrum medicina sit scientia, necne*, Pietro anzitutto riporta gli argomenti contro la scientificità della medicina, cioè: 1) la tesi, sostenuta da Aristotele negli *Analitici posteriori*, secondo cui la scienza deve avere oggetti incorruttibili ed eterni, mentre la medicina ha per oggetto il corpo umano, mutevole e corruttibile; 2) la tesi secondo cui la scienza deve avere oggetti astratti, mentre la medicina ha oggetti concreti (i malati e i sani); 3) la tesi secondo cui la scienza deve essere degli universali, mentre la medicina è dei particolari, perché cura non l'uomo in generale, ma Socrate, Callia e altri individui; 4) infine la tesi secondo cui una scienza subalterna, come sembra essere la medicina, dovrebbe essere posta sotto una scienza superiore, mentre la medicina sembra essere posta piuttosto sotto le arti meccaniche, perché il suo fine è la salute, la quale viene prodotta, come accade nelle arti meccaniche[9].

Contro tali argomenti Pietro cita il fatto che Aristotele, Galeno e altri medici e filosofi hanno considerato la medicina come una scienza e pertanto si accinge a difendere questa tesi, rispondendo agli argomenti sopra riportati. Per fare questo, egli si richiama esplicitamente alla distinzione tra i cinque

[9] PETRI DE ABANO PATAVINI, *Conciliator differentiarum philosophorum, & praecipue medicorum*, apud Iunctas, Venetiis1565 (ristampa a cura di E. RIONDATO e L. OLIVIERI, Editrice Antenore, Padova1985), f. 5 v.

abiti per mezzo dei quali l'anima dice il vero affermando o negando, esposta da Aristotele nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, cioè *scientia, ars, prudentia, sapientia, intellectus.* A proposito della *scientia*, Pietro distingue: 1) una *scientia propriissime dicta*, cioè quella che, partendo da cause prossime e immediate, dimostra le sue conclusioni, come dice Aristotele nel I libro degli *Analitici posteriori*. Secondo Pietro, questa scienza coincide con quella che Galeno chiama *doctrina compositiva.* 2) Una scienza che può essere detta *propriissime quoad nos*, cioè quella che procede dalle cose più note a noi verso quelle più note per natura, ovvero dagli effetti alle cause, di cui Aristotele parla all'inizio della *Fisica*, che secondo Pietro può essere detta *doctrina resolutiva.* 3) Una scienza intesa *improprie & communiter*, cioè la comprensione della verità per mezzo della ragione o dell'esperienza. Pietro poi conclude che la scienza in assoluto è la comprensione, da parte dell'anima, delle cose preparate ad essere sapute, la quale è utile all'acquisizione della felicità eterna, come dice Aristotele nel I libro della *Metafisica*[10].

L'assimilazione delle prime due accezioni aristoteliche della scienza – la cui distinzione ha un fondamento nella distinzione, fatta negli *Analitici posteriori*, tra la dimostrazione del «perché» e la dimostrazione del «che»[11] – alla *doctrina compositiva* e alla *doctrina resolutiva* distinte da Galeno nell'*Ars medica* (detta anche *Ars parva*, o con un calco dal greco *Microtegni* o semplicemente *Tegni*), era consueta nel medioevo[12] e avrebbe continuato ad esserlo nel rinascimento (per esempio in Zabarella), anche se essa è del tutto ingiusti-

[10] *Ibid.*, f. 6 r.

[11] ARISTOT. *An. post.* I 13, 78 a 21-b 4 (ARISTOTELIS, *Analytica priora et posteriora*, rec. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1964).

[12] Si veda un riassunto dello *status quaestionis* in F. SELLER, *Scientia astrorum. La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano*, Giannini editore, Napoli 2009, pp. 21-32.

ficata dal punto di vista di Aristotele, per il quale l'analisi (in latino *resolutio*) è un procedimento matematico che non ha nulla a che fare con la dimostrazione del «che»[13]. Ma non è a questo proposito, cioè a proposito della scienza, che Pietro manifesta la sua originalità rispetto alla classificazione aristotelica, bensì a proposito del secondo abito dianoetico menzionato da Aristotele, cioè l'arte.

Anzitutto Pietro richiama la definizione dell'arte data da Aristotele nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, cioè «abito produttivo con retta ragione» (*habitus cum recta ratio factivus*), ovvero «retta ragione delle cose producibili» (*recta ratio factibilium*), osservando che essa si genera quando «da molte concezioni sperimentali si produce un unico giudizio universale sui casi simili», che è esattamente la descrizione del passaggio dall'esperienza all'arte e alla scienza contenuta nel I libro della *Metafisica*. Poi egli introduce subito il problema che più gli sta a cuore, cioè lo statuto della medicina, osservando che questa talvolta è detta scienza e talvolta invece arte, ma anche che tra arte e scienza sembra esservi una distanza non piccola (*appareat distare non parum*), poiché la scienza sembra essere qualcosa che è essere *in facto*, mentre l'arte è piuttosto qualcosa *in fieri*, come dice Aristotele – secondo Pietro – alla fine degli *Analitici posteriori*[14]. Per sottolineare tale distanza Pietro richiama il fondamento della distinzione aristotelica tra scienza e arte, cioè il fatto che l'arte si occupa di cose il cui principio è nell'uomo che fa (*in faciente*), cioè in altro, mentre la scienza si occupa di cose il

[13] E. Berti, *Differenza tra il metodo risolutivo degli aristotelici e la* resolutio *dei matematici*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 255-271.

[14] Aristot. *An. post.* II 19, 100 a 8-9, dove però si dice che l'arte è «intorno alla generazione» (*peri genesin*), mentre la scienza è «intorno all'ente» (*peri to on*).

cui principio è nella natura, cioè nelle stesse cose naturali, ed a questo proposito egli ricorda la distinzione fra le scienze teoretiche esposta nel VI libro della *Metafisica*, dicendo che i *modi essentiales* della filosofia sono tre, cioè *naturalis, mathematicus, & divinus*[15].

A questo punto però Pietro intraprende un ragionamento del tutto originale, cioè: «Si deve tuttavia tener presente che l'arte può essere considerata in due modi, o in quanto è abito acquisito nell'anima, e così è essere di fatto, come anche la scienza, o in quanto si riferisce a cose fattibili, a proposito delle quali essa è nel farle, e così è detta essere intorno alla generazione, e divenire; la scienza invece in entrambi i modi è detta nell'essere, e nel fatto già perfetto»[16]. Il discorso è ambiguo, perché sembra passare dall'affermazione che l'arte verte su cose in divenire, ripresa da Aristotele, all'affermazione che l'arte è essa stessa in divenire, mentre la scienza non solo verte sull'essere, ma si trova essa stessa in un essere del tutto compiuto, cioè non diveniente. E Pietro prosegue: «Poiché dunque, come apparirà, la medicina ha due parti, cioè una teorica e una pratica, quanto alla teorica può essere detta propriamente scienza, mentre quanto alla pratica è piuttosto arte. E perché Ippocrate, secondo Galeno, fu inventore della medicina, infatti fu anteriore a tutti quelli che seppe, ed inventore della scienza, quasi in movimento, e stette maggiormente nel fare, ora con l'applicare sé alle cose mediante l'esperimento, ora infine mediante la ragione, non avendo fino a questo momento un abito perfetto, e quietato

[15] *Conc.*, f. 6 r.

[16] «Est tamen advertendum, quod ars potest dupliciter considerari: aut prout est habitus acquisitus in anima: & sic est in facto esse sicut & scientia: vel prout refertur ad res factibiles, de quibus est ea faciendo: & ita esse dicitur circa generationem, & fieri: scientia vero utroque modo dicitur in esse, & in facto iam perfecto».

nell'anima»[17]. Da queste parole si ricava l'impressione che la parte pratica della medicina, in base alla quale essa è un'arte, preceda quella teorica, in base alla quale essa è una scienza, e consista nel fare per mezzo di esperimenti, sino a giungere ad essere, per mezzo della ragione, un abito perfetto, non più in divenire, ma in quiete[18].

Nel seguito della risposta agli argomenti contro la scientificità della medicina Pietro illustra anche gli altri tre abiti dianoetici descritti da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, cioè la *prudentia*, la *sapientia* e l'*intellectus*, riportando fedelmente il pensiero di Aristotele. Egli poi mostra che anche per Aristotele è possibile avere scienza di oggetti corruttibili, come sono i corpi sensibili, perché l'intelletto può astrarre da essi la forma intelligibile, che è incorruttibile ed universale, e della quale dunque ci può essere scienza. In tal modo egli risponde alle obiezioni secondo cui la scienza deve avere per oggetto enti incorruttibili, astratti ed universali, servendosi di dottrine aristoteliche, interpretate secondo la tradizione della filosofia scolastica. La medicina quindi, conclude Pietro, corrisponde perfettamente ai requisiti che, secondo Aristotele, una scienza deve possedere, perché ha un oggetto unitario, il corpo umano, cioè il più nobile fra tutti i corpi, il quale è un ente per sé, ma ha anche delle *passiones*, che possono essere

[17] «Cum igitur, ut apparebit, medicina duas habeat partes: theoricam scilicet, & practicam: quantum ad theoricam potest scientia proprius dici: quo vero ad practicam ars magis, & quia Hippocrates, secundum Galenum, fuit medicinae inventor: omnibus enim quos scivit prior, & inventor scientiae, quasi in motu, & factione amplius extitit applicando nunc se rebus esperimento: demum vero ratione, cum adhuc habitum non haberet perfectum, & quietatum in anima».

[18] Ulteriori chiarimenti sulla medicina come sintesi di arte e scienza si possono trovare in G. Federici Vescovini, *La médecine, synthèse d'art et de science selon Pietro d'Abano*, in *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, éd. R. Rashed et J. Biard, Peeters, Leuven 1999, pp. 237-256.

dimostrate, e delle *causae sufficientes.* Le dimostrazioni della medicina non sono sempre dimostrazioni certe, ma spesso si servono di congetture che si avvicinano alla realtà[19].

È forse vero dunque, come è stato sostenuto, che Pietro d'Abano tratteggia un concetto di scienza diverso da quello prevalentemente accettato dall'aristotelismo medievale, tomistico o averroistico, secondo cui c'è scienza solo delle sostanze eterne, immutabili e perfette[20]. Ma il suo concetto di scienza è perfettamente aristotelico, perché Aristotele ammetteva anche scienze di realtà corruttibili e mobili, quali gli enti naturali, oggetto della fisica, e di realtà contingenti, quali le azioni e le produzioni umane, oggetto delle scienze pratiche e poietiche, assegnando ad entrambi questi tipi di scienza dimostrazioni valide non sempre, ma «per lo più», cioè nella maggior parte dei casi[21]. Non è vero, invece, che egli avesse abbandonato uno dei capisaldi della metafisica aristotelica, cioè – come è stato ugualmente sostenuto – la concatenazione causale necessaria, per cui dall'effetto si può risalire alla causa e viceversa[22], perché questo non era affatto un caposaldo della metafisica aristotelica, la quale non ammetteva in natura alcuna concatenazione causale necessaria, né la possibilità di risalire sempre dall'effetto alla causa e viceversa[23].

All'obiezione secondo cui la medicina non sembra essere subalterna a nessuna scienza, ma piuttosto alle arti meccaniche, Pietro risponde che, come l'astronomia è subalterna alle scienze matematiche, in particolare all'aritmetica e alla geometria (su questo ritorneremo), così la medicina è subalterna ad una scienza quale la fisica, perché il corpo umano, suo og-

[19] *Conc.*, 6 v.-7 r.

[20] Così sostiene E. Paschetto, *Pietro d'Abano medico e filosofo*, Vallecchi, Firenze 1984, p. 92.

[21] Aristot. *Metaph.* II 3; *Eth. Nic.* I 1; *An. post.* I 30.

[22] E. Paschetto, *Pietro d'Abano*, cit., p. 93.

[23] Cfr. Aristot. *Metaph.* VI 2-3; *An. post.* II 12.

getto, è un ente naturale, per il quale valgono dunque i princìpi della scienza naturale, che sono princìpi veri: «medicina – egli afferma – est ars operatrix exiens ex principiis veris, scilicet naturalibus»[24]. Anche in questo egli è perfettamente in linea con Aristotele, il quale più volte afferma che spetta al fisico conoscere i princìpi della salute e della malattia, perché la salute e la malattia appartengono ad esseri viventi, quindi naturali, perciò la maggior parte dei fisici finiscono con l'occuparsi di medicina e i medici che praticano la loro arte in modo «più filosofico», che significa più scientifico, iniziano i loro studi dalla fisica[25].

Infine all'obiezione secondo cui la medicina non si occupa di oggetti astratti, come dovrebbe fare un'autentica scienza, Pietro risponde esponendo la dottrina tradizionale dei tre gradi di astrazione, basata su una particolare interpretazione della classificazione delle scienze teoretiche contenuta in *Metafisica* VI 1. Secondo tale dottrina, la fisica astrae, cioè prescinde, solo dalla materia sensibile particolare (*signata*), non dalla materia sensibile comune, la matematica astrae dalla materia secondo la considerazione intellettuale, ma non secondo l'essere, e la metafisica astrae completamente dalla materia, sia quanto all'essere che quanto alla considerazione intellettuale. Il primo tipo di astrazione è praticato, secondo Pietro, anche dalla medicina, che dunque si occupa di oggetti astratti, come si addice ad un'autentica scienza[26]. È stato ormai riconosciuto che l'autore di tale dottrina non è Aristotele, ma Ammonio, il quale la introduce nel suo commento alla *Isagoge* di Porfirio usando il termine aristotelico «separato»

[24] *Conc.*, f. 7 v.

[25] ARISTOT. *Parva naturalia* (*De sensu et sensibili*) 436 a 17-b 1; (*De respiratione*) 480 b 23-30 (ARISTOTELIS, *Parva naturalia*, rec. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955).

[26] *Conc.*, f. 7 v.

(*chôriston*), reso in latino da Boezio come *abstractum*. Nella versione boeziana essa viene accolta da tutti i filosofi medievali e permane alla base dell'epistemologia scolastica sino ai giorni nostri (è ancora presente, ad esempio, in Jacques Maritain). L'inconveniente a cui essa va incontro è l'assimilazione, come oggetto della metafisica, dell'essere in quanto essere, considerato come del tutto astratto, cioè immateriale, alle sostanze immateriali (Dio, gli angeli e le anime razionali), assimilazione che darà luogo, con Duns Scoto, alla concezione dell'essere come concetto astrattissimo e quindi univoco, che sta alla base di gran parte della metafisica moderna (Suárez e la cosiddetta *Schulmetaphysik*, criticata da Kant)[27].

In conclusione, nella sua trattazione della scientificità della medicina, esposta nel *Conciliator*, Pietro d'Abano si rifà anzitutto alla classificazione aristotelica degli abiti dianoetici, contenuta nell'*Etica Nicomachea*, e secondariamente alla classificazione aristotelica delle scienze, contenuta nella *Metafisica*, interpretando entrambe in modo fedele ad Aristotele, anche sulla base della dottrina della scienza contenuta negli *Analitici posteriori*: gli elementi non aristotelici che egli vi introduce sono la distinzione tra *methodus compositiva* e *methodus resolutiva*, derivata da Galeno e comune a tutta la cultura medievale, la dottrina dei tre gradi di astrazione, derivata da Ammonio e Boezio e anch'essa condivisa da tutta la cultura medievale, ed infine la concezione della medicina come arte e scienza, o come comprendente due parti, teorica e pratica. Solo quest'ultima è del tutto originale, cioè propria di Pietro, non tanto nella sua formulazione più generale, che probabilmente è rintracciabile anche in Aristotele, quanto nel modo preciso in cui egli la concepisce, a cui abbiamo accennato, ma su cui ritorneremo trattando dell'astronomia.

[27] Per tutta questa materia si veda J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

3. *Lo statuto epistemologico dell'astronomia nel* Lucidator

Un discorso analogo a quello sulla medicina, fatto nel *Conciliator*, Pietro fa sull'astronomia nel *Lucidator dubitabilium astronomiae*, cioè nel libro «datore di luce» sui problemi dell'astronomia. La *Differentia prima* dell'opera è infatti interamente dedicata al problema «se l'astrologia con le sue appendici sia scienza» (i termini «astronomia» e «astrologia» nel medioevo erano usati spesso in modo interscambiabile[28], anche se, come vedremo, proprio Pietro d'Abano proporrà di tenerli distinti). Anche qui, come nel *Conciliator*, Pietro espone anzitutto gli argomenti contro lo statuto scientifico dell'astronomia, cioè anzitutto il parere del Commentatore (Averroè), secondo cui l'astronomia odierna (*huius temporis*) non ha nessun valore per la realtà (*in esse*), ma serve solo ai calcoli (*conveniens computationi*)[29]. Si tratta della nota polemica di Averroè contro l'astronomia tolemaica, divenuta dominante nel medioevo, la quale, avendo introdotto, per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti, epicicli ed eccentrici in luogo delle sfere omocentriche proposte nell'antichità da Eudosso ed accolte da Aristotele, sarebbe stata in contrasto con la struttura dell'universo sostenuta da Aristotele e considerata indiscutibile da Averroè. Per il Commentatore quindi l'astronomia tolemaica sarebbe servita solo a calcolare le posizioni dei pianeti, cioè avrebbe avuto soltanto il valore di un'ipotesi matematica (come in seguito l'astronomia copernicana per Osiander e Bellarmino). Pietro d'Abano dedicherà l'intero *Lucidator* a difendere l'astronomia tolemaica, con i suoi eccentrici ed epicicli, dalle obiezioni dei filosofi aristotelici ortodossi (Averroè e anche Tommaso d'A-

[28] Cfr. F. Seller, *Scientia astrorum*, cit., pp. 14-19.

[29] Pietro d'Abano, *Lucidator dubitabilium astronomiae*, ed. G. Federici Vescovini, Programma e 1+1 editori, Padova 1988, p. 106.

quino, che la pensava come Averroè)[30], ma non è questo che ora ci interessa.

Altre obiezioni alla scientificità dell'astronomia si basano sulla dottrina aristotelica secondo cui la scienza è degli universali, mentre l'astronomia sarebbe di oggetti particolari (gli astri e i pianeti); sulla necessità di considerare tutte le stelle, che sono migliaia, e non solo gli otto pianeti; sul fatto che gli oggetti dell'astronomia non sono cose buone e onorabili; sul fatto che spesso gli astronomi sono considerati dediti alla divinazione e derisi come incantatori; sul fatto che l'astronomia si occupa di generi di oggetti diversi (incorruttibili e corruttibili); infine sul fatto che essa non coincide con nessuna delle tre scienze teoretiche distinte da Aristotele nella *Metafisica*, cioè fisica, matematica e scienza divina. Contro queste obiezioni, quindi a favore della scientificità dell'astronomia, sta il fatto che essa era considerata una scienza da Aristotele e dai Caldei, e che si serve di dimostrazioni matematiche[31].

Nel rispondere alle obiezioni Pietro anzitutto distingue l'astronomia, che si occupa dei moti degli astri, e l'astrologia, che invece formula giudizi (*iudicia*). Indi egli distingue tre modi di intendere la scienza, quello per cui essa procede dalle cause agli effetti, da lui identificato con la *doctrina compositiva*, quello per cui essa procede dagli effetti alle cause, da lui identificato con la *doctrina resolutiva*, e quello improprio e comune, per cui essa è semplicemente comprensione della verità. Siamo di fronte, come si vede, esattamente alle stesse considerazioni fatte nel *Conciliator* a difesa della scientificità della medicina. In seguito Pietro richiama la classificazione delle scienze esposta da Aristotele nel VI libro della *Metafisi-*

[30] E. Berti, *Pietro d'Abano, Giotto e Dondi dell'Orologio*, in *Padua felix. Storie padovane illustri*, a cura di O. Longo, Esedra, Padova 2007, pp. 75-84.

[31] *Luc.*, pp. 107-108.

ca, affermando che ogni scienza è *theorica, activa* o *factiva*. Le scienze del primo tipo si occupano di oggetti che sono opera della natura, mentre le altre si occupano di opere dell'uomo, cioè di azioni o di produzioni. Queste ultime sono identificate da Pietro con le *artes*, quali l'agricoltura, la medicina, la fabbricazione della lana, ecc., e l'arte è definita con Aristotele *recta ratio factibilium*[32]. Interessante è poi l'identificazione delle scienze pratiche (*activae*) con la *prudentia*, abito della ragione pratica illustrato nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, la quale è a sua volta divisa in *ethica monastica, yconomica seu domus dispensativa* e *politica vel civilis*[33], identificazione che non tiene conto della diversità affermata da Aristotele tra scienza e prudenza, mentre la triplice divisione risale ai commentatori neoplatonici di Aristotele ed è consueta nella cultura medievale.

Pietro riprende poi la classificazione aristotelica delle scienze teoretiche, basandola, come ormai era tradizione, sulla dottrina dei tre gradi di astrazione, per cui la fisica tratta di oggetti separati solo dalla materia individuale, non da quella sensibile comune (primo grado di astrazione), le matematiche trattano di oggetti separati dalla materia sensibile, non da quella intelligibile (secondo grado di astrazione), e la metafisica, o filosofia prima, o scienza divina, tratta di oggetti separati da qualunque materia (terzo grado di astrazione). La debolezza di questa dottrina, peraltro non evidenziata da Pietro, è il fatto che, in base ad essa, egli stesso attribuisce alla scienza divina la trattazione della sostanza e degli accidenti, cioè di oggetti che non hanno nulla di divino, ma che costituiscono la divisione fondamentale dell'essere in quanto essere[34]. In tal modo l'essere in quanto essere viene posto sul-

[32] *Luc.*, pp. 109-111.
[33] *Luc.*, p. 112.
[34] *Luc.*, p. 113.

lo stesso piano delle sostanze immateriali, come se entrambi fossero oggetti della metafisica allo stesso titolo, mentre l'essere in quanto essere è oggetto nel senso che è ciò che deve essere spiegato (*explanandum*), e le sostanze immateriali sono oggetto nel senso che sono ciò che spiega (*explanans*).

A proposito delle matematiche, Pietro fa notare come sia l'aritmetica che la geometria comprendano una parte teorica, riguardante rispettivamente i numeri e le figure, e una parte pratica, riguardante rispettivamente i calcoli e le misurazioni. Della parte pratica di entrambe le scienze si servono i cultori delle scienze ad esse subalterne, cioè armonica, ottica e astronomia. Quest'ultima, come già detto, si occupa dei moti degli astri, e si distingue dall'astrologia, che invece formula giudizi e perciò è detta *iudicativa* o *iudicialis.*

Per quanto riguarda la posizione di scienza subalterna alle matematiche, assegnata all'astronomia, Pietro non fa che riprendere Aristotele. Del tutto originale è invece il suo discorso concernente l'astrologia, cioè la scienza giudicativa o giudiziale. Quest'ultima, a suo dire, risale a Tolomeo ed è stata ripresa dagli astrologi arabi, quali Albategni, Alfargano, Arzachel, Alkindi e molti altri. Essa si divide a sua volta in due parti, una *introductiva in iudicia*, che insegna al giudicante a *precognoscere necessaria*, cioè a prevedere ciò che accade di necessità, e l'altra *exercitativa*, grazie alla quale possiamo giudicare e scendere nei casi particolari, cioè finalmente *per canones sanativos actualiter curare*, ossia curare le malattie. L'astrologia giudiziale in tal modo si estende sino a comprendere l'arte di curare, cioè la medicina. La parte *exercitativa* di essa sembra essere per Pietro la più interessante, perché egli la divide a sua volta in quattro parti, la prima concernente le «rivoluzioni» dei pianeti, cioè le loro congiunzioni o opposizioni nei diversi momenti dell'anno; la seconda concernente le «natività», cioè gli eventi che incombono sui

nati in un certo momento dell'anno, la terza concernente le «interrogazioni», cioè le domande volte a sapere in quale momento conviene prendere una certa decisione; la quarta concernente le «elezioni», cioè le decisioni lodevoli in base a una certa disposizione degli astri. A quest'ultima è sottoposta la scienza delle «immagini astronomiche», che raffigurano i caratteri, le attitudini, le mansioni dei nati nei diversi momenti dell'anno[35].

Sul significato di questa dottrina, che costituisce la parte più originale del pensiero di Pietro d'Abano, esiste una letteratura ormai cospicua, che ha messo in luce come egli intenda l'astronomia in un senso che oggi considereremmo assolutamente scientifico, perché basata su cause del tutto naturali, e tuttavia le attribuisca importanti compiti pratici, come quello di prevedere il futuro, di consigliare sulle decisioni da prendere, di curare le malattie. Gli studi pionieristici in questa direzione sono quelli di Graziella Federici Vescovini, contenuti anzitutto nelle introduzioni alle varie *Differentiae* del *Lucidator*, ma poi anche in altri saggi[36], a cui ne sono seguiti altri di ottimo livello, come quello di Fabio Seller[37].

Nel seguito della *Differentia prima* Pietro spiega che gli astri, formati di materia incorruttibile, svolgono il ruolo di cause intermedie tra la causa prima di tutto, che è Dio, e gli eventi che accadono sulla terra. Egli biasima i teologi (*quidam divini*) che ipocritamente vogliono far dipendere ogni cosa immediatamente da una decisione divina, trascurando il fatto che Dio agisce per mezzo delle sue creature, le quali

[35] *Luc.*, pp. 114-117.

[36] G. Federici Vescovini, *L'astrologie comme science théorique, rationnelle et autorisée dans le* Lucidator *de Pietro d'Abano*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, éd. J.-P. Boudet, F. Collard et N. Weill-Parot, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013 pp. 3-20.

[37] F. Seller, *Scientia astrorum*, cit., pp. 9-83.

in tal modo manifestano la potenza del Creatore, come dice l'apostolo Paolo nella *Lettera ai Romani*. Perciò li chiama *irrationales, pusillanimes et fortuitos*, perché non comprendono che l'astrologo, spiegando il significato degli astri, può evitare molti mali[38]. Questi accenti forse spiegano il motivo dei vari processi che Pietro dovette subire, senza che ci sia bisogno di ammettere da parte sua alcuna attività di mago o di negromante[39]. Egli infatti spiega che le stelle esercitano la loro causalità anche sugli individui, ma non in modo deterministico, perché – come dice Aristotele nel VI libro della *Metafisica* – esiste anche l'accidente, ovvero il caso, la fortuna, che costituisce la parte eccedente, e quindi estranea, rispetto all'agire «per lo più» delle cause naturali. La scienza quindi, nella fattispecie l'astrologia, può prevedere ciò che accade necessariamente o per lo più, non ciò che accade raramente[40].

Sempre nell'intento di mostrare che l'astronomia è una scienza, nel senso aristotelico del termine, Pietro afferma che il suo oggetto, cioè gli astri, forma un *ens per se*, del quale possono essere dimostrate le proprietà e le passioni. Tra queste c'è, come proprietà di ogni corpo celeste, la passione detta da Pietro *applicare*, in virtù della quale ciascun astro, in quanto è animato ed eternamente mosso, è *applicabile*, ossia – afferma Pietro – *causativum ac ostensivum*[41]. Seller spiega che il termine *applicare* connota la funzione per cui gli astri agiscono in qualità di cause sugli enti sublunari, e questi ac-

[38] *Luc.*, pp. 123-125.

[39] Sui diversi giudizi cui andò soggetto Pietro d'Abano presso i posteri, si veda G. Piaia, *L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia filosofica e scientifica del Sei-Settecento*, in Id., *Vestigia philosophorum*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 199-232.

[40] *Luc.*, pp. 126-127.

[41] *Luc.*, pp. 133-134.

colgono l'influsso astrale in quanto *id cui applicatur*[42]. Pietro infatti – afferma Seller – si riallaccia alla tradizione che vede gli astri come cause che esercitano il loro *influxus* sugli enti sublunari, ma anche a quella secondo cui gli astri potevano *significare* sui fatti del mondo. Graziella Federici Vescovini, a sua volta, spiega che questa proprietà allude all'attività del corpo incorruttibile e mobile, cioè il cielo, la quale «si applica» ai corpi inferiori e corruttibili, tra i quali il corpo umano, che risulta pertanto *applicatum*. In quanto soggetto a questa azione causale da parte degli astri, il corpo umano risulta a sua volta *sanabile*, cioè curabile[43]. Si ottiene così una perfetta compenetrazione e continuità tra astrologia e medicina, le due scienze che più di tutte interessano Pietro.

La parte dell'astronomia che ha a che fare con i corpi incorruttibili, cioè con gli astri e con i loro movimenti, ossia la parte teorica, detta propriamente «astronomia», è secondo Pietro una scienza certa, non congetturale, in quanto si serve delle dimostrazioni matematiche, cioè è una scienza subalterna alla matematica. Invece la parte che concerne i corpi corruttibili, cioè la parte pratica, o «giudiziale», detta propriamente «astrologia», avendo a che fare con oggetti mutevoli, è subalterna non alla matematica, ma alla fisica, e quindi è meno certa della prima, e più difficile da acquisire perfettamente. Ma non per questo bisogna pigramente posporla, perché anzi si deve cercare di sapere quanto è possibile di essa, a causa della sua grande utilità[44]. Essa è una scienza «nobile», per la nobiltà del suo oggetto, difficile e *laboriosa*, cioè faticosa, ma tuttavia utile, anzi necessaria, superiore alle altre scienze, e soprattutto *licita*, cioè «lecita», perché non

[42] F. Seller, *Scientia astrorum*, cit., p. 57, che cita anche *Luc.*, p. 151.

[43] G. Federici Vescovini, *L'astrologie comme science théorique*, cit., p. 13.

[44] *Luc.*, pp. 135-140.

contiene nulla che contrasti con le leggi divine. Detto questo, Pietro si lancia in una nuova invettiva contro coloro che, fingendosi ipocritamente devoti (*deicolos*), detestano l'astronomia, soprattutto quella giudiziale, in quanto ritengono che essa ammetta un determinismo universale e che deroghi alla onniscienza divina, pretendendo di preconoscere il futuro ad essa riservato[45].

Infine Pietro riconosce che le accuse di non scientificità rivolte all'astronomia riguardano soprattutto la parte giudiziale di essa, «la quale al tempo di Aristotele non era ancora perfetta, come infine divenne grazie a Tolomeo e agli arabi, i quali si impegnarono diligentemente intorno ad essa»[46]. Nel complesso quindi si può dire che, anche mediante la collocazione dell'astronomia tra le matematiche applicate, Pietro d'Abano segue Aristotele, come lo segue per l'intera classificazione delle scienze, aggiungendovi, come tutti facevano nel medioevo, la dottrina dei tre gradi di astrazione e la distinzione tra metodo compositivo e metodo risolutivo. In particolare egli segue Aristotele nell'attribuire all'astronomia il carattere di scienza di ciò che accade «per lo più», attribuito dallo Stagirita alla fisica, tra le scienze teoretiche, e alla «scienza politica», tra quelle pratiche. Del tutto originale è invece la distinzione, all'interno dell'astronomia, come della medicina, di una parte teorica e una parte pratica, che Pietro stesso fa derivare non da Aristotele, ma da Tolomeo e dagli arabi[47].

[45] *Luc.*, pp. 141-148.

[46] *Luc.*, p. 151: «respectu partis iudicialisnque, tempore Aristotelis, nondum erat perfecta, ut demum a Ptolomeo et arabicis circa illam diligenter laborantibus».

[47] Sull'epistemologia di Pietro d'Abano si veda anche F. Bottin, *Peter of Abano: the scientific method of a "diligens indagator"*, in «Medioevo», 37 (2013), pp. 319-359.

X. ASTRONOMIA E ASTROLOGIA DA PIETRO D'ABANO A GIOVANNI DONDI DELL'OROLOGIO

Ho già scritto su questo argomento nel 1989 un articolo per il catalogo della mostra *I Dondi dall'Orologio e la Padova dei Carraresi*, organizzata dal Comune di Padova in collaborazione con la Regione Veneto, l'Università di Padova e il CISST (Centro Internazionale per la Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo) di Brugine[1]. Esso è stato ristampato nel 1992 nel volume su *Il Palazzo della Ragione a Padova*, pubblicato dall'Istituto Poligrafico dello Stato[2]. In quel lavoro mi basavo sugli studi di Graziella Federici Vescovini, cioè un articolo del 1986 su Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione[3] e la sua magnifica edizione del *Lucidator dubitabilium astronomiae* dello stesso Pietro d'Abano[4], usciti rispettivamente nel 1986 e nel

[1] E. Berti, *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in AA.VV., *Padua sidus preclarum. I Dondi dell'Orologio e la Padova del Trecento*, Edizioni 1+1, Padova 1989, pp. 17-28.

[2] E. Berti, *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo (a cura di), *Il Palazzo della Ragione a Padova. Dalle pitture di Giotto agli affreschi del '400*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1992, pp. 97-108.

[3] G. Federici Vescovini, *Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di Padova*, in «Labyrinthos», 9, 1986, pp. 50-76.

[4] G. Federici Vescovini, *Il "Lucidator dubitabilium astronomiae" di Pietro d'Abano e altre opere scientifiche inedite*, edizione, introduzioni e

1988. L'importanza di tali studi è stata recentemente sottolineata nel volume in onore della stessa Federici Vescovini, appena uscito[5].

I risultati conseguiti da Federici Vescovini, ribaditi anche nel mio intervento, si possono riassumere nel modo seguente:

1. Gli affreschi del Palazzo della Ragione di Padova, eseguiti da Giotto e dalla sua scuola all'inizio del Trecento e distrutti nell'incendio del 1420, si ispiravano alle teorie astrologiche di Pietro d'Abano, da lui esposte nell'*Astrolabium planum*, opera pubblicata, con rimaneggiamenti, nel 1488 ad Augsburg e nel 1494 a Venezia da Giovanni Engel[6]. Ciò era già stato ipotizzato in passato da una serie di studiosi, quali W. Burges, A. Warburg, F. Saxl e il padovano Antonio Barzon.
2. Gli affreschi rifatti dopo l'incendio da Miretto da Padova e Stefano da Ferrara, cioè quelli che possiamo vedere attualmente, cercano di riprodurre in parte, cioè nella parte superiore delle pareti, quelli di Giotto. Graziella Federici Vescovini ha infatti indicato, sia pure in modo congetturale, numerose corrispondenze tra essi e le illustrazioni dell'*Astrolabium planum* di Pietro d'Abano, pubblicato da Giovanni Engel.
3. L'*Astrarium* di Giovanni Dondi (titolo con cui si indica sia l'orologio astrale da lui costruito, del quale una copia sarà donata domani all'Università di Padova dal suo attuale proprietario, ing. Vincenzo de' Stefani, sia il trattato scritto da Dondi per illustrare la costruzione e il funzio-

note, con presentazione di E. Garin, Programma e 1+1 Editori, Padova 1988.

[5] Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, *Ratio et superstitio. Essays on Honor of Graziella Federici Vescovini*, ed. by G. Marchetti, O. Rignani and V. Sorge, Louvain La Neuve 2003.

[6] J. Angelus (J. Engel), *Astrolabium planum in tabulis ascendens*, I ed., Augusta 1488; II ed., Venezia 1494.

namento dell'orologio, trattato del quale esistono vari manoscritti e che è stato pubblicato in edizione critica da E. Poulle) è complementare al *Lucidator* e all'*Astrolabium* di Pietro d'Abano, cioè pretende di fornire la prova "meccanica" della verità delle teorie astronomiche di Pietro (ovvero dell'astronomia tolemaica, non di quella aristotelica) e consente di mettere in pratica le sue teorie astrologiche mediante oroscopi, eseguibili direttamente, cioè senza alcun ricorso alle *Tavole Alfonsine.*

4. Dagli statuti dell'Università di Padova risulta che i Carraresi nel 1399, dopo l'insegnamento di Biagio Pelacani a Padova, istituirono una cattedra stabile di astrologia nella Facoltà delle Arti e di Medicina. Ciò dimostra l'interesse, sia pure tardivo, che essi ebbero per questa disciplina.

Cercherò ora di dare notizia sommariamente dei nuovi risultati emersi dagli studi sull'argomento, posteriori a quelli menzionati, tenendo possibilmente conto di tutto quello che è stato fatto sino ad oggi.

Nel volume già citato del 1992 sul Palazzo della Ragione, Giampiero Bozzolato, oltre a proporre una sua ipotesi circa la struttura del Palazzo stesso prima dell'incendio, ha promosso la riproduzione di tutti gli affreschi attuali e di tutte le figure dell'*Astrolabium planum* di Pietro d'Abano (nell'edizione veneziana del 1494)[7]. Su questa base Alessandra Vedovato ha curato una *Tavola delle concordanze* tra gli affreschi, le interpretazioni di essi date dal Barzon e le immagini dell'*Astrolabium*, compiendo numerosi nuovi riconoscimenti di corrispondenze tra le due serie di figure[8].

[7] Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo (a cura di), *Il Palazzo della Ragione a Padova* cit., Appendice A, pp. 71-96.

[8] *Ibid.*, pp. 113-119.

Nel 1998 è uscito a Treviso un altro volume su *Il Palazzo della Ragione di Padova. Indagini preliminari per il restauro*, a cura di A. M. Spiazzi, contenente importanti contributi rispettivamente di Francesca Flores d'Arcais, dal titolo *Note sulla decorazione a fresco del Palazzo della Ragione di Padova*, e di Giordana Mariani Canova, dal titolo *L'immagine astrologica nella cultura figurativa e nell'illustrazione libraria a Padova fra Trecento e Quattrocento*[9]. Nel 2002 la medesima Mariani Canova, nel volume *De lapidibus sententiae* in onore di Giovanni Lorenzoni, ha pubblicato l'ulteriore contributo *Per la storia della figura astrologica a Padova: il* De imaginibus *di Pietro d'Abano e le sue fonti*[10] (quest'ultima opera non è che la seconda parte dell'*Astrolabium planum*). I risultati di queste ricerche possono essere così riassunti:

1. Francesca d'Arcais e Ulrike Bauer hanno avanzato l'ipotesi che le più antiche pitture del Palazzo della Ragione trovino riflesso nelle illustrazioni, di impianto giottesco, di un *Liber introductorius* di Michele Scoto, traduttore dall'arabo e astrologo della corte di Federico II, da ritenersi figurato a Padova nel Trecento ed oggi conservato in un manoscritto della Staatsbibliothek di Monaco. A ciò Giordana Mariani Canova, pur riconoscendo la validità dell'ipotesi, ha osservato che nelle figure del manoscritto di Monaco non si riesce a scorgere traccia specifica di quelle *Proprietates* degli astri che secondo Giovanni da

[9] F. Flores d'Arcais, *Note sulla decorazione a fresco del Palazzo della Ragione di Padova*, in A. M. Spiazzi (a cura di), *Il Palazzo della Ragione di Padova. Indagini preliminari per il restauro. Studi e ricerche*, Laboratorio aperto, Treviso 1998, pp. 11-22 e G. Mariani Canova, *Duodecim celestia signa et septem planete cum suis proprietatibus: l'immagine astrologica nella cultura figurativa e nell'illustrazione libraria a Padova tra Trecento e Quattrocento*, ivi, pp. 23-61.

[10] T. Franco-G. Valenzano (a cura di), *De lapidibus sententiae. Scritti di storia dell'arte per Giovanni Lorenzoni*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 213-224.

Nono erano rappresentate nel ciclo pittorico. Pertanto la fonte principale degli affreschi può continuare ad essere identificata con le figure del *De imaginibus* di Pietro d'Abano.

2. La stessa Mariani Canova ha ripreso con nuove argomentazioni un'ipotesi già avanzata da Graziella Federici Vescovini, che l'opera di Pietro derivi dal *Liber introductorii maioris* dell'astronomo arabo Albumasar (IX secolo), attraverso l'*Astromagia* del re castigliano Alfonso X "el Sabio", conservata in un manoscritto parigino di provenienza spagnola, che Pietro d'Abano avrebbe potuto vedere a Parigi prima del suo insegnamento padovano.
3. Si conferma così la derivazione degli affreschi attuali da quelli di Giotto e si confermano i riconoscimenti delle loro corrispondenze con l'*Astrolabium planum* eseguiti da Alessandra Vedovato.
4. Infine Mariani Canova ha attribuito al miniatore padovano Benedetto Bordon (XV-XVI secolo) le xilografie della seconda edizione dell'*Astrolabium* (Venezia 1494), a conferma della durata in ambiente veneto della tradizione inaugurata da Pietro d'Abano.

Nulla di nuovo, a quanto mi risulta, è uscito invece sull'*Astrarium* di Dondi, se si fa eccezione per una ristampa dell'edizione critica con traduzione francese di E. Poulle, e di una nuova edizione con traduzione italiana, curata da un'associazione di Chioggia, che non ho ancora potuto vedere perché, credo, non ancora in distribuzione. Non mi resta perciò che ribadire, tenendo conto dei nuovi risultati sopra indicati, quanto avevo scritto nel 1989, cioè in sintesi il carattere "scientifico" dell'astrologia di Pietro d'Abano, da intendersi nel modo seguente.

Malgrado la sua possibile dipendenza dall'*Astromagia* di Alfonso el Sabio, Pietro procede *naturaliter in naturalibus*,

cioè esclude dall'astrologia miracoli, incantesimi e magie, ed ammette soltanto un'influenza fisica degli astri su comunità e individui. Alla base di questa concezione ci sono, da un lato, la cosmologia aristotelica (l'universo fatto di sfere concentriche), riveduta e corretta da Tolomeo nell'*Almagesto* (mediante gli epicicli, gli eccentrici e gli equanti), la quale ammette trasmissioni di movimento tra le sfere celesti, mosse dai rispettivi motori immobili; dall'altro la dottrina neoplatonica dell'emanazione (*aporroia*, *effluvium*), secondo la quale il superiore fluisce nell'inferiore e lo influenza. Quest'ultima dottrina fu recepita da Tolomeo nella *Tetrabiblos* e, rimasta legata nell'antichità pagana alla credenza nell'animazione degli astri, fu collegata nella cultura cristiana e musulmana all'idea di una mediazione degli astri nell'azione causatrice di Dio.

Quando parlo di astrologia "scientifica" intendo ovviamente riferirmi alla nozione di scienza in vigore nell'antichità e nel medioevo, guardandomi bene dal riproporla ai tempi nostri, dopo la nascita della scienza moderna ad opera di Copernico, di Galileo e di Newton, che ha sostituito sia la cosmologia aristotelica sia l'astronomia tolemaica. Non condivido tuttavia l'aria di sufficienza con cui alcuni scienziati moderni e contemporanei parlano dell'astrologia, come se essa fosse tutt'uno con la magia, ignorandone appunto i presupposti scientifici, per mancanza di un'adeguata concezione storica della scienza.

Per quanto riguarda l'*Astrarium* di Dondi, mi permetto di riproporre, con alcune modifiche, quanto ho avuto occasione di sostenere recentemente in un fascicolo della rivista «Padova e il suo territorio» dedicato al settimo centenario della morte di Francesco Petrarca[11]. A questo proposito vor-

[11] E. Berti, *L'astrario di Giovanni Dondi*, in «Padova e il suo territorio», 18, 2003, n. 106, pp. 14-16.

rei sottolineare anzitutto il carattere anch'esso "scientifico", nel senso appena precisato, oltre che tecnologico, dell'opera di Dondi. L'orologio da lui costruito, da lui stesso chiamato "astrario" perché descrive e misura i movimenti di tutti gli astri allora conosciuti, è forse ancora più importante di quello costruito del padre, non solo perché unisce – come è stato più volte rilevato – i risultati della più aggiornata tecnica delle costruzioni meccaniche con quelli della più avanzata indagine astronomica dell'epoca, ma anche perché possiede un più profondo significato per la storia della scienza e della filosofia, che spesso è sfuggito ai suoi stessi illustratori.

Per comprendere tale significato, è necessario ricordare il contrasto che nel medioevo, sia cristiano che musulmano, esplose tra la cosmologia aristotelica e l'astronomia tolemaica. Tale contrasto non viene tenuto presente da quanti parlano genericamente delle teorie sviluppate dai grandi scienziati dell'antichità e del medioevo, unificandole tutte sotto l'etichetta di concezioni "geocentriche", e credono che gli astronomi vissuti prima di Copernico e di Galileo fossero tutti indistintamente "aristotelici". Va perciò ricordato che Aristotele aveva attribuito un carattere materiale alle sfere omocentriche ipotizzate da Eudosso per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti, considerandole composte di etere, cioè di materia incorruttibile. Invece Tolomeo, per sopperire alle insufficienze della teoria eudossiana, aveva considerato alcune sfere come eccentriche rispetto alla terra e soprattutto aveva aggiunto a tali sfere gli "epicicli", orbite circolari aventi come centro un punto collocato sulla superficie di una delle suddette sfere e trasportato da questa nel suo moto rotatorio. Il percorso dei pianeti veniva pertanto ad essere la risultante del moto compiuto da ciascuno di essi lungo il suo epiciclo e del moto della sfera che trasportava il centro di quest'ultimo, detta perciò "deferente". Ma i due moti ine-

vitabilmente si intersecavano, creando problemi per la materialità delle sfere. Ora, se la complessa costruzione tolemaica veniva interpretata soltanto come un'ipotesi matematica, gli epicicli non costituivano un problema, ma se invece si voleva riconoscere ad essa anche una realtà fisica, cioè materiale, il moto dei pianeti lungo gli epicicli andava inevitabilmente ad interferire col moto delle sfere deferenti.

Tale contrasto era stato segnalato dagli aristotelici più ortodossi, quali Averroè prima e Tommaso d'Aquino poi, i quali nei rispettivi commenti al *De caelo* di Aristotele avevano proposto di considerare l'astronomia tolemaica come una semplice ipotesi matematica, non necessariamente verificata dalle conseguenze apparentemente vere che ne derivavano. Scrisse infatti Tommaso, parlando delle soluzione che Eudosso e gli astronomi a lui posteriori avevano dato ai problemi rilevati da Platone sul moto dei pianeti:

> tuttavia le ipotesi (*suppositiones*) che essi inventarono, non è necessario che siano vere. Anche se, infatti, ammesse tali ipotesi, si salvassero le apparenze, tuttavia non è il caso di dire che queste ipotesi sono vere, perché forse le apparenze concernenti gli astri si possono salvare anche in qualche altro modo, non ancora compreso dagli uomini[12].

Si tratta di una proposta non a caso analoga a quella che sarebbe stata avanzata nel 1615 dal cardinale Bellarmino a Galileo a proposito della teoria copernicana, ma che Galileo, volendo essere non solo "matematico" bensì anche "filosofo" del Granduca di Toscana, di fatto rifiutò, andando in seguito incontro alle note riprovevoli persecuzioni.

[12] S. Thomae Aquinatis, *in Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. M. A. Spiazzi, Marietti, Torino 1952, Lib. II, q. XVII, c. 451, traduzione mia.

Le difese dell'astronomia tolemaica, anche dal punto di vista fisico, erano state invece prese da Pietro d'Abano nel suo *Lucidator dubitabilium astronomiae*, che in tal modo aveva dimostrato di non essere averroista, come invece ha fatto credere, a proposito dell'intera "scuola di Padova", una tradizione inaugurata da Ernest Renan col suo *Averroès et l'averroïsme* (Paris 1857) e smentita solo da Bruno Nardi con i suoi *Saggi sull'aristotelismo padovano* (1958).

Giovanni Dondi, nel proemio al suo *Tractatus astrarii* – opera composta dopo la costruzione dell'astrario, nella quale descrive la fabbricazione di esso, il modo per farlo funzionare e il modo per correggere gli errori che ne possono derivare –, indica come primo scopo del suo strumento quello di mostrare che la spiegazione dei moti dei pianeti offerta da Tolomeo, malgrado la sua eccezionale complessità, che ha indotto molti a considerarla impossibile, è invece possibile, cioè può essere considerata come descrizione di una realtà effettiva. Egli illustra infatti le difficoltà in cui la teoria tolemaica era incorsa nel modo seguente:

> Alcuni, che non sono né tra i minori né tra i mediocri, ma che al contrario sono tra i più solenni, la cui autorità conferisce grande credibilità alle loro opinioni (allusione agli averroisti, o all'astronomo arabo Alpetragio?), hanno affermato che quella teoria (tolemaica) è del tutto impossibile e comporta manifesti errori, e si sono sforzati di mostrare che essa conduce ad inconvenienti tra loro del tutto incompatibili. Che infatti i centri dei corpi dei pianeti si muovano lungo le circonferenze degli epicicli o che descrivano essi stessi i cerchi epicicli muovendosi in tal modo, e che i centri dei suddetti epicicli siano trasportati lungo le circonferenze dei deferenti o che così correndo disegnino gli stessi cerchi deferenti, e che infine i centri degli stessi deferenti si muovano intorno al centro dell'universo e descrivano alcuni piccoli cerchi e spostino in tal modo gli augi dei deferenti lungo l'eclittica, e molte altre cose di tal genere non possono essere, a meno che non ne conseguano

o il vuoto, o la compenetrazione dei corpi, o la rarefazione e la condensazione, e quindi l'alterazione nelle regioni più alte: tutte cose che i fisici (*naturales*) ritengono essere state irrefragabilmente dimostrate impossibili dal massimo tra i filosofi Aristotele e dal suo esimio interprete Averroè[13].

Dopo avere espresso la certezza che tali fisici hanno colto solo la superficie delle parole (di Aristotele e di Averroè), non il significato profondo in esse contenuto, perché non hanno visto il modo in cui tutte le suddette cose possono stare senza produrre i suddetti inconvenienti, Giovanni allude agli altri due scopi del suo lavoro, cioè quello di rilanciare lo studio dell'astronomia scientifica, ormai trascurato da quegli astronomi da strapazzo che si preoccupano esclusivamente di passare alla pratica (cioè di usare l'astronomia per fare oroscopi poco veritieri), e quello di permettere di vedere in qualsiasi momento le posizioni di tutti i pianeti senza dover ricorrere alle "tavole" (*tabulis*), cioè alle famose "Tavole Alfonsine" (operazione necessaria, secondo l'astrologia del tempo, per fare buoni oroscopi).

Ma subito dopo egli ritorna a parlare del primo, ovvero più importante, scopo della sua costruzione:

Quest'opera, quando l'avrò terminata con l'aiuto della grazia divina, dalla quale trae inizio e compimento ogni retta concezione, potrà subito mostrare in modo chiaro a qualsiasi protervo accusatore, che non è né impossibile né del tutto da negarsi nella realtà (*de facto*) quella molteplice varietà di sfere e di corpi celesti che gli autori sopra menzionati (gli astronomi tolemaici, forse Pietro d'Abano) hanno insegnato in teoria (*theorice*). Infatti là dove l'ingegno umano sotto la guida del raggio divino, è riuscito a costruire questo in modo artigianale (*artifficiose*) e in una materia alquanto

[13] JOHANNIS DE DONDIS, *Astrarium*, édition critique de la version A par E. Poulle, Padova-Paris 1988, p. 3, traduzione mia.

vile (ottone, bronzo o rame), senza incontrare inconvenienti, né insuperabili proibizioni, quanto più facilmente, in modo più perfetto e più remoto da ogni inconveniente si deve affermare che la stessa cosa ha potuto disporre nella regione sublime l'onnipotenza del Creatore. Ma tanto nel caso in cui la disposizione dei cerchi e delle sfere nei cieli sia di fatto (*de facto*) tale, quale quei sapienti presentano ed io propongo di realizzare in un'opera materiale, quanto nel caso in cui essa sia stata attuata con un artificio incomparabilmente più perfetto, come è facile per l'inconcepibile scienza del Creatore, nondimeno deve bastare ad essi per ritrovare, a partire da tale immaginata disposizione delle sfere e da tale annotata quantità di movimenti, tutte le cose che accadono nella regione sublime, ed a me ugualmente basti che, a partire dai movimenti ordinati dell'opera (da me) concepita, e dalle sfere e dalle ruote realizzati secondo il suo modello (*suis modis*) e nella dovuta proporzione, noi possiamo rimettere insieme le cose che si scrivono nei libri e quelle che si osservano nei cieli[14].

Dunque Giovanni Dondi ritiene che il suo astrario abbia dimostrato la possibilità concreta, cioè fisica, fattuale (*de facto*), di un universo strutturato secondo quanto l'astronomia tolemaica insegnava in modo puramente teorico (*theorice*), e non esita a stabilire un'analogia tra il suo lavoro e l'opera divina, affermando che, se un uomo è riuscito a costruire un simile apparecchio sulla terra, a maggior ragione Dio può essere riuscito a costruire un universo modellato allo stesso modo in cielo. Si tratta insomma di un'impresa grandiosa, la quale va ben al di là di un generico rilancio dell'astronomia scientifica e della possibile utilizzazione dell'astrario per scopi pratici, quali la formulazione degli oroscopi, che pure era in gran voga nella cultura dell'epoca.

Che questo sia il vero scopo dell'opera è infine ribadito anche al termine del proemio, dove l'autore scrive:

[14] *Ibid.*, p. 4.

Poiché il fine di questo artificio che ho proposto era di mostrare i luoghi, i comportamenti, i movimenti e le orbite degli astri erranti, ossia dei pianeti, e secondo Aristotele è giusto che qualsiasi cosa tragga il nome dal suo fine, lo stesso artificio e questo trattato, nel quale si insegneranno la costruzione, l'uso, il funzionamento e la correzione di esso, ho chiamato a buon diritto 'astrario'[15].

Ebbene, questo scopo non è stato sempre compreso in modo adeguato, poiché, ad esempio, la maggiore monografia scientifica e storica che finora è stata dedicata all'astrario, cioè l'opera di Bedini e Maddison, dichiara: «Per mezzo di questo meccanismo Dondi sperava di dimostrare che Aristotele non si era sbagliato nella sua descrizione dei movimenti complessi dei pianeti»[16]. Ciò, come abbiamo visto, non è affatto vero. Infatti, malgrado l'ossequio puramente formale ad Aristotele e ad Averroè, costituito dall'affermazione che i loro seguaci non hanno colto il significato nascosto delle loro affermazioni, Dondi vuole dimostrare la verità degli eccentrici e degli epicicli, cioè del sistema tolemaico, ripreso nella Padova del Trecento da Pietro d'Abano, che è del tutto incompatibile con la fisica di Aristotele e di Averroè.

Un altro equivoco che, forse, è necessario dissipare, ma che è anch'esso prodotto dal titolo della monografia sopra citata, *Mechanical Universe*, è che l'astrario di Dondi voglia essere un modello meccanico dell'universo, cioè una sua riproduzione, per così dire, in miniatura, del tipo costituito dalle sfere armillari, che tentavano di riprodurre la struttura dell'universo a sfere omocentriche di Eudosso e di Aristotele. Se così fosse, Dondi avrebbe precorso, in piena temperie tolemaica, cioè geocentrica, l'ideale a cui avrebbero aspirato

[15] *Ibid.*, p. 5.

[16] S.A. Bedini-F.R. Maddison, *Mechanical Universe. The Astrarium of Giovanni de' Dondi*, in «Transactions of the American Philosophical Society», n. s. 56, part. 5, 1966, p. 16, traduzione mia.

tre secoli più tardi i più grandi filosofi e scienziati del Seicento, cioè Descartes e Leibniz, quando concepirono l'universo (non più geocentrico ma eliocentrico) come una specie di grande orologio, capace di funzionare da sé in modo puramente meccanico, e di conseguenza Dio come un grande orologiaio (il famoso "Dio dei filosofi" esecrato da Pascal).

In realtà l'astrario di Dondi non è un modello dell'universo, perché descrive, sì, i movimenti dei pianeti allora noti (nonché del sole e del cielo delle "stelle fisse", o "primo mobile"), ma distribuendoli ciascuno in un quadrante diverso: esso è composto, infatti, nella parte inferiore da un quadrante centrale, in cui si descrive il moto presunto del cielo delle stelle fisse, come nei nostri normali orologi a 24 ore, e nella parte superiore da sette quadranti disposti sui sette lati di un eptagono, ciascuno dei quali descrive, con deferenti ed epicicli, i moti del rispettivo pianeta (Luna, Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno). Il meccanismo che muove il tutto è unico, cioè è un comune orologio a peso, ma i moti non sono fra loro collegati, cioè non interferiscono gli uni con gli altri, ed è questo che rende possibile il loro stare insieme.

Se l'astrario di Dondi fosse un modello dell'universo, questo sarebbe veramente un orologio – cosa che nemmeno Descartes e Leibniz riuscirono a dimostrare e che la fisica odierna ha definitivamente smentito – perché l'astrario è effettivamente in grado di funzionare e permette effettivamente, sia pure con approssimazioni ed errori, e malgrado i suoi presupposti geocentrici, di calcolare le posizioni dei pianeti nel sistema solare, il che dimostra la genialità del suo costruttore e la validità dei suoi argomenti. Chi volesse rendersi conto di tutto ciò non ha che da recarsi a visitare qualche esemplare dell'astrario. L'originale, costruito da Giovanni Dondi, probabilmente con l'aiuto del padre, tra il 1350 e il 1365,

fu da lui portato a Pavia e donato al duca Gian Galeazzo Visconti nel 1381; in seguito rimase in vari castelli del Ducato di Milano fino all'avvento dell'imperatore Carlo V, che lo portò in Spagna, dove andò distrutto, sembra, nel 1809.

Ma di esso sono state costruite, sulla base della descrizione fattane dall'autore nel *Tractatus*, alcune copie: una è stata fatta nel 1960 per iniziativa del Museum of History and Technology, Smithsonian Institution, di Washington, dove attualmente è esposta; altre due sono state ricostruite da Luigi Pippa, delle quali una, fatta nel 1963, è esposta nel Museo Nazionale della Scienza e della Tencica di Milano (ed è stata esposta a Padova, nel Palazzo della Ragione, in occasione della mostra su "I Dondi dall'Orologio e la Padova dei Carraresi" del 1988) e l'altra, fatta nel 1970, è di proprietà dell'ing. de' Stefani ed è stata da lui donata, come già abbiamo detto, all'Università di Padova, per cui ora si può ammirare nella cosiddetta "basilica"; un'altra ancora è stata costruita intorno al 1990 dall'Osservatorio astronomico di Parigi ed è stata esposta nel Museo di Storia della scienza de La Villette; un'altra infine, di cui ignoro l'autore e la data, si trova al Museo dell'orologeria di La Chaux-de-Fonds in Svizzera.

A proposito di questo orologio, Petrarca ebbe a scrivere nel suo testamento: «il maestro Giovanni de' Dondi, fisico, chiaramente primo fra tutti gli astronomi, detto 'dall'orologio' a causa di quel meraviglioso artificio del planetario da lui costruito, che il volgo ignaro crede essere un orologio»[17]. Veramente la spiegazione della denominazione "dall'orologio" non è del tutto esatta, perché questo nome era già stato

[17] F. Petrarca, *Testamento* (in S.A. Bedini- F.R. Maddison, *op. cit.*, p. 50): «Magistrum Iohannem de Dundis, Physicum, Astronomorum facile Principem, dictum ab Horologio, propter illud admirandum Planetarii Opus ab eo confectum, quod Vulgus ignotum Horologium esse arbitratur».

attribuito al padre di Giovanni, Jacopo Dondi, in quanto artefice dell'orologio astronomico fatto collocare sulla torre di piazza dei Signori da Ubertino da Carrara nel 1344, andato distrutto nella battaglia che portò all'occupazione provvisoria di Padova da parte dei Visconti (1390) e sostituito dall'attuale, terminato nel 1434, che dell'originale conserva forse il quadrante[18].

L'ammirazione di Petrarca è tuttavia significativa, perché proviene da un uomo che, se non fosse stato il grandissimo poeta che sappiamo, sarebbe noto come uno dei maggiori reazionari del suo tempo, per il fatto di avere criticato con tutte le sue forze i medici, gli astronomi, i logici, insomma tutti gli scienziati dell'epoca, inaugurando quella frattura tra "le due culture", umanistica e scientifica, che ha poi tristemente segnato l'intera storia della cultura occidentale. Oggi è di moda considerare Petrarca "moderno", in quanto precursore dell'umanesimo, per la sua appassionata ricerca dei manoscritti dei classici. Ma c'è da chiedersi se i veri "moderni" non fossero invece gli studiosi da lui criticati, che tra l'altro inventarono proprio loro il termine *moderni* (cioè "attuali, che vivono "adesso", *modo*): uomini, per restare tra i padovani del Trecento, come Pietro d'Abano, Marsilio da Padova e Giovanni Dondi, in genere bollati come "aristotelici".

[18] S.A. Bedini-F.R. Maddison, *op. cit.*, pp. 17-18.

XI. DESCARTES: IL METODO E IL *COGITO*

1. *Introduzione*

Descartes è di solito considerato il filosofo dei «dualismi»: del dualismo tra anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa*, tra spiritualismo e meccanicismo. Tutto questo è certamente vero, ma c'è un dualismo più profondo, che riguarda il cuore stesso del pensiero cartesiano e ne limita l'indubbia portata critica: quello tra il metodo e il *cogito*. Queste sono le due vere fonti del pensiero di Descartes, ma sono due fonti indipendenti l'una dall'altra e irriducibili l'una all'altra. Ciò è stato visto con grande acutezza dal mio maestro, Marino Gentile, in un libro di quasi cinquant'anni fa[1], ma è stato confermato anche dai convegni che si sono svolti nel 1987, per celebrare il 350° anniversario della pubblicazione del *Discorso sul metodo*[2], e ha trovato un'ulteriore illustrazione nella recente biografia

[1] M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1951. Ho cercato anch'io di sviluppare questa linea interpretativa nella mia prolusione padovana del 1972, *Le origini del matematismo moderno*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 51, 1972, pp. 337-365, e nel volume *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977.

[2] Per una recensione degli atti di tali convegni mi permetto di rinviare al mio intervento dal titolo *Descartes: un problema storiografico*, in AA.VV., *Cartesiana*, Congedo, Galatina 1992, pp. 57-61.

cartesiana di William Shea[3]. Cercherò pertanto di riassumere i principali dati testuali su cui tale interpretazione si fonda, sottolineandone il significato teoretico.

Il dualismo tra metodo e *cogito* si percepisce solo in parte attraverso la lettura del *Discorso*, il quale è una specie di autobiografia spirituale, ma scritta *post factum*, cioè nel 1636, quando – per così dire – i giuochi erano ormai tutti fatti e Decartes era interessato, più che a sottolineare la novità del suo metodo, che dopo la condanna di Galilei poteva anche risultare pericolosa, a mostrarne le applicazioni soprattutto alla fisica. Il *Discorso* infatti, come è noto, doveva servire come introduzione alla fisica, cioè ai tre trattati su la *Geometria*, la *Diottrica* e le *Meteore*, destinati ad essere sostituiti dal non mai pubblicato trattato su *Il mondo*. Esso descrive, come è noto, anzitutto la scoperta del metodo e delle sue regole (parte II), poi la scoperta del *cogito* e delle sue conseguenze (parte IV). Ma la narrazione è fortemente riduttiva, cioè tendente – si direbbe oggi – ad una sorta di *understatement*, forse nell'intento di dare unità a quelle che invece sono le due fonti originarie e indipendenti del pensiero cartesiano[4].

Si consideri, ad esempio, il racconto che il *Discorso* fa della scoperta del metodo, all'inizio della parte II: «In quel tempo ero in Germania, dove [...] me ne stavo tutto il giorno solo, chiuso in una camera ben riscaldata [...] ma sopra tutti gli altri attirò la mia attenzione questo pensiero: che non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo»[5]. Si ha l'impressione che l'intera scoperta si riduca ad un'osser-

[3] W. Shea, *The Magic of Numbers and Motion: the Scientific Career of René Descartes*, Science History Publications, U.S.A. 1991.

[4] Ciò è riconosciuto anche da W. Shea, *op. cit.*, p. 115.

[5] Cartesio, *Opere*, a cura di E. e M. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 137-138.

vazione banale, cioè che le cose fatte da uno solo riescono meglio di quelle fatte da molti.

Se invece si vanno a leggere gli scritti giovanili, contemporanei ai fatti esposti e mai pubblicati dall'autore, si ha l'impressione che si sia trattato di un avvenimento straordinario, decisivo per la vita di Descartes. Il primo studioso che ha richiamato l'attenzione su di essi è stato Henri Gouhier in un'opera celebre e magistrale, *Les premières pensées de Descartes*, la cui ricostruzione degli eventi, integrata da quella di Shea, vale la pena di seguire[6].

2. *Il metodo negli scritti giovanili*

Il 10 novembre 1618 Descartes incontrò a Breda Isaac Beeckman, il matematico olandese che avrebbe avuto un'influenza decisiva sul suo pensiero, il quale subito dopo questo incontro scrisse nel suo *Journal*: «non ho mai incontrato nessuno il quale abbia un *metodo* che combini così accuratamente *la matematica con la fisica* come quello di Descartes» (corsivi miei). Dunque Beeckman, che lo stesso Descartes il 23 aprile 1619 avrebbe proclamato «l'istigatore e il primo autore delle mie ricerche», comprese subito che il suo giovane interlocutore (allora ventiduenne) era in possesso di un metodo nuovo, il quale consisteva essenzialmente in una combinazione della matematica con la fisica, cioè nell'applicazione della matematica alla fisica, vale a dire alla conoscenza della realtà.

In una lettera a Beeckman del 26 marzo 1619 Descartes scrisse: «Io non desidero proporre un'*Ars brevis* come Lullo, ma *una scienza completamente nuova*, per risolvere in generale *tutti i problemi* che possono essere proposti in qualsiasi

[6] H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, P.U.F., Paris 1958.

genere di *quantità*, sia continua che discreta». Si noti la consapevolezza che il giovane autore dimostra della novità della sua scoperta e della sua portata universale, almeno per quanto concerne il regno della quantità, cioè quella parte della realtà che in seguito egli chiamerà *res extensa*, vale a dire l'intero universo materiale. Secondo Shea la scienza in questione è il metodo della «costruzione», detto anche «analisi», o «risoluzione», e consente di risolvere i problemi algebrici mediante la costruzione di figure geometriche, per esempio una curva, o di risolvere i problemi geometrici trasponendoli in termini algebrici, per esempio trovando l'equazione corrispondente ad una curva[7]. All'inizio del 1620, nel *Compendium musicae*, Descartes estenderà lo stesso metodo alle consonanze musicali, avviando così il processo della sua estensione all'intera realtà fisica.

Ma vediamo come la scoperta del metodo è raccontata dallo stesso Descartes. Negli *Olympica*, titolo di un manoscritto ritrovato tra le sue carte a Stoccolma, dopo la sua morte, e descritto dal suo biografo Baillet, sotto la data 10 novembre 1619 (a un anno esatto dall'incontro con Beeckman), Descartes scrive che, essendo andato a letto pieno di entusiasmo per il fatto di aver trovato i fondamenti di una scienza meravigliosa (*mirabilis scientiae fundamentum*), ebbe tre sogni, che immaginò dovessero esser venuti dall'alto. Nel terzo di questi sogni vide un libro, nel quale stava scritto: *Quod vitae sectabor iter?*, cioè «quale percorso di vita seguirò?»[8]. Si noti che egli non parla di una scienza, ma del fondamento di una scienza; che lo identifica con un *iter*, cioè con un percorso, con un cammino, concetto che in greco è espresso dal termine *methodos*; e che lo considera talmente importante da essergli stato ispirato addirittura da Dio.

[7] W. Shea, *op. cit.*, p. 45.
[8] Cartesio, *Opere*, cit., vol. I, pp. 4-5.

Un anno dopo, sempre intorno al 10 novembre (per la precisione l'11), nelle *Cogitationes privatae*, frammenti ritrovati fra le carte di Leibniz che ne era venuto in possesso a Parigi, Descartes scrisse di avere cominciato a comprendere il fondamento della mirabile scoperta (*coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*) dell'anno precedente, cioè quella compendiata nella domanda *quod vitae sectabor iter?* E aggiunge che «le scienze, oggi, hanno la maschera, tolta la quale, si mostrerebbero bellissime. Chi scorgesse il loro concatenarsi, non troverebbe più difficile della serie numerica ritenerle tutte quante»[9]. L'idea in questione sembra essere che il metodo già scoperto si applica a tutte le scienze, le quali sono concatenate tra loro come gli elementi della serie numerica, cioè in modo necessario. Evidentemente ciò implica che tutte le cose siano concatenate fra loro in modo ugualmente necessario e che il metodo consenta di scoprire e ricostruire tale concatenazione, riconducendole tutte nel giusto ordine alle loro cause.

Sempre nelle *Cogitationes privatae* Descartes scrive: «sono in noi semi di scienza, come scintille nella selce: i filosofi li traggono fuori con la ragione, i poeti li fanno sprizzar fuori con l'immaginazione, così che risplendano di più». Sembra quasi un'allusione alle future idee innate. Ma l'affermazione più interessante è: «I detti dei sapienti possono ridursi a pochissime regole generali»[10]. L'intera sapienza, dunque, si può riassumere in poche «regole»: poiché le regole saranno, come vedremo subito, gli elementi del metodo, si può dire che l'intera sapienza consiste nel metodo. Dunque tra i ventidue e i ventiquattro anni, grazie ai suoi studi di matematica, di cui gli diede atto un esperto in materia come

[9] *Ibid.*, pp. 8-9.

[10] *Ibid.*, p. 10.

Beeckman, Descartes aveva già scoperto il suo famoso metodo, il quale era essenzialmente il procedimento dell'analisi geometrica applicato a tutte le scienze.

Infine nello *Studium bonae mentis*, un frammento ritrovato da Baillet e risalente allo stesso periodo, pare che Descartes dividesse le scienze in tre classi: quelle cardinali, che «si deducono dai princìpi più semplici e più conosciuti fra gli uomini»; quelle sperimentali, i cui princìpi in generale vengono appresi con l'esperienza e l'osservazione, «benché taluni le conoscano in forma dimostrativa»; e quelle liberali, come la politica, la medicina, la musica, «che non hanno in sé verità indubitabile che non sia tratta dai princìpi delle altre scienze»[11]. È evidente che le prime sono le scienze matematiche; le seconde sono le scienze fisiche, che si possono dimostrare per mezzo delle matematiche; e le terze sono tutte le altre scienze, che sono vere solo nella misura in cui possono esser ricondotte anch'esse alle scienze matematiche e fisiche. Descartes così ha già visto la possibilità di applicare il suo metodo a tutte le scienze, cioè all'intera realtà.

3. *Le «Regulae ad directionem ingenii»*

L'opera in cui Descartes espose per la prima volta il suo metodo sono le *Regulae ad directionem ingenii*, da lui mai pubblicate, ma scritte tra il 1627 e il 1628, cioè al termine di quel periodo di viaggi (a Venezia, a Loreto, a Roma) che doveva servirgli a mettere alla prova il metodo scoperto negli anni giovanili. Dopo la redazione di quest'opera, incontrando di nuovo Beeckman a Dordrecht, Descartes gli dichiarò di essere in possesso di un metodo scientifico universale,

[11] *Ibid.*, pp. 12-13.

consistente in una specie di algebra generale.

Anche a proposito del contenuto delle *Regulae* è interessante mettere a confronto ciò che è detto in quest'opera con quanto Descartes riassumerà dieci anni più tardi nel *Discorso*, per constatare come quest'ultima esposizione sia volutamente riduttiva. Nella seconda parte del *Discorso*, infatti, dopo avere detto che il nuovo metodo riunisce i vantaggi della logica, della geometria e dell'algebra, evitando i loro difetti, Descartes lo compendia nelle quattro famose regole, cioè: 1) non accogliere mai nulla per vero che non si conosca essere evidente; 2) dividere ogni problema in tante parti quante sono necessarie per risolverlo; 3) condurre con ordine i propri pensieri, andando dai più semplici ai più complessi; 4) fare dovunque enumerazioni così complete da essere sicuri di non avere omesso nulla[12]. Sembrano regole del tutto ovvie, condivisibili da tutti, eppure specialmente le prime due, cioè l'uso dell'intuizione e quello dell'analisi, hanno, come vedremo subito, una portata rivoluzionaria.

Nelle R*egulae* Descartes anzitutto dichiara che, «di tutti gli atti del nostro intelletto, pei quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza alcun pericolo di inganno [...] ne sono ammessi soltanto due, cioè l'intùito e la deduzione», e precisa che «per intùito intendo [...] un concetto della mente pura ed attenta tanto ovvio e distinto, che intorno a ciò pensiamo non rimanga assolutamente alcun dubbio», mentre «per deduzione [...] intendiamo tutto ciò che viene concluso necessariamente da certe altre cose conosciute con certezza»[13].

Non c'è dubbio che il paradigma di questo metodo è la geometria, che parte appunto da intuizioni, le quali hanno

[12] *Ibid.*, p. 142.

[13] *Ibid.*, pp. 23-24.

per oggetto le definizioni, gli assiomi e i postulati, e procede deducendo le conseguenze che necessariamente ne derivano, cioè i teoremi. Descartes tuttavia non allude ad un metodo assiomatico-deduttivo, il quale può muovere da princìpi del tutto convenzionali, o ipotetici. Egli ritiene, al contrario, di possedere la via per scoprire dei princìpi veri risalendo, per così dire, a ritroso nella catena delle deduzioni, mediante il metodo dell'analisi. Inoltre è convinto che questo metodo possa essere applicato non solo alle scienze matematiche, bensì a tutte le scienze, il che suppone che l'intera realtà sia strutturata secondo concatenazioni necessarie, le quali possono essere percorse in entrambi i sensi, cioè sia dai princìpi alle conclusioni che dalle conclusioni ai princìpi.

Ciò risulta del tutto chiaro nell'esposizione di quella che, nell'opera inedita, egli chiama la «Regola quarta», dove si introduce esplicitamente la caratterizzazione del nuovo metodo. Qui infatti Descartes anzitutto dichiara che il metodo deve spiegare «in quale maniera si deve far uso dell'intùito della mente, affinché non si cada in errore contrario al vero, e in qual maniera si debbono trovare le deduzioni, affinché si giunga *alla conoscenza di tutto*». Indi afferma che esso è stato in qualche modo già intuìto dagli «antichi geometri», i quali «hanno usato una specie di analisi, che estendevano alla soluzione *di tutti i problemi*, sebbene l'abbiano nascosta ai posteri»[14]. Si tratta, dunque, di applicare il metodo dell'analisi geometrica a tutte le scienze.

Rendendosi conto che la sua proposta può essere confusa con l'idea di costruire una matematica universale (*mathesis universalis*), intesa nel senso aristotelico, cioè come la base comune a tutte le scienze matematiche – per esempio quella che si esprime in princìpi quali «sottraendo uguali da ugua-

[14] *Ibid.*, pp. 26-27 (corsivi miei).

li si ottengono uguali», che valgono per tutte le quantità –, Descartes chiarisce subito che il suo intento non è questo[15], precisando: «quantunque io sia qui per dire molte cose intorno alle figure e ai numeri [...], chiunque tuttavia avrà attentamente considerato il mio intendimento, facilmente vedrà che qui a niente ho pensato di meno che alla matematica comune, ma che espongo una cert'altra disciplina, di cui quelle cose sono involucro piuttosto che parti. Tale disciplina infatti deve contenere i primi rudimenti della ragione umana e deve estendersi alle verità che si possono trar fuori *da qualsiasi soggetto*; e, a dirla apertamente, io son persuaso che essa sia più importante di ogni altra cognizione a noi data umanamente, essendo quella che è *fonte di tutte le altre*»[16].

La preoccupazione di distinguere la scienza in questione dalla matematica comune lo induce poi a indicare l'origine di essa e gli sviluppi che ne sono stati dati già nell'antichità, il che rivela che si tratta precisamente del metodo dell'analisi geometrica. Descartes dichiara infatti: «ma pensando in seguito donde pertanto venisse che un tempo *i primi autori della filosofia* non volessero ammettere allo studio della sapienza alcuno che non avesse conoscenze di matematica [...], ben mi accorsi che essi conoscevano *una specie di matematica molto diversa da quella comune ai nostri tempi*»[17]. L'allusione qui è diretta chiaramente a Platone, che si diceva avesse addirittura fatto scrivere sulla porta della sua scuola, cioè dell'Ac-

[15] Come ha mostrato G. CRAPULLI, *Mathesis universalis*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, questa era solo la versione più ridotta dell'idea di matematica universale diffusa tra il Cinquecento e il Seicento, cioè quella risalente alla tradizione aristotelica. Ad essa se ne contrapponeva un'altra, più ampia, di origine neoplatonica, secondo la quale la matematica universale era veramente una scienza universale, riguardante l'intera realtà. È a quest'ultima che pensa Descartes.

[16] CARTESIO, *Opere*, cit., pp. 27-28 (corsivi miei).

[17] *Ibid.*, pp. 28-29 (corsivo mio).

cademia, il motto «non entri nessuno che sia ignorante di geometria» (*medèis ageomètretos eisìto*). Ma Descartes pensa ad un aspetto particolare del pensiero di Platone, quello per cui egli era considerato l'inventore dell'analisi geometrica.

Nel seguito infatti dichiara: «E certamente a me sembra che alcune vestigia di questa *vera matematica* appaiano ancora in Pappo e Diofanto, i quali, pur senza appartenere all'età antichissima, hanno vissuto molti secoli or sono»[18]. Pappo, matematico alessandrino vissuto nel IV secolo dopo Cristo, è l'autore delle *Collectiones mathematicae*, tradotte in latino dall'urbinate Federico Comandino nel 1589, cioè qualche anno prima della nascita di Descartes. In quest'opera è contenuta la più ampia definizione dei procedimenti matematici dell'analisi e della sintesi che sia stata tramandata alla cultura moderna. L'altra si trova in uno scolio agli *Elementi* di Euclide ed è quasi sicuramente un lemma. Ma Proclo, nel suo *Commento al I libro degli «Elementi»*, tradotto anch'esso in latino da Francesco Barozzi nel 1560, ne indica l'autore precisamente in Platone[19].

È evidente che Descartes, il quale sicuramente conosceva tutti questi testi, ampiamente noti e citati dai Gesuiti del Collegio Romano, alcuni dei quali furono suoi maestri a La Flèche, allude alla scoperta dell'analisi geometrica attribuita a Platone, di cui Pappo poteva considerarsi un tardo epigono. Proclo del resto, come ho già avuto occasione di mostrare, proponeva anche di estendere l'analisi geometrica scoperta da Platone all'intera realtà, precisamente come farà Descartes[20]. Dunque la «vera matematica», scoperta dai

[18] *Ibid.*, p. 29 (corsivo mio).

[19] Ho discusso tutti questi testi nel mio saggio su *L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI, *La scienza ellenistica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 93-127.

[20] Cfr. E. BERTI, *Le origini del matematismo moderno*, cit.

«primi autori della filosofia», di cui alcune vestigia apparivano ancora «in Pappo e Diofanto», non è altro che l'analisi geometrica presente in Platone.

Ciò è confermato dall'enunciazione della «Regola quinta», che dice: «Tutto il metodo consiste nell'ordine e disposizione di quelle cose a cui deve essere rivolta la forza della mente, affinché si scopra qualche verità. E *tale metodo osserveremo con esattezza, se ridurremo gradatamente le proposizioni involute ed oscure ad altre più semplici*, e poi dall'intùito di tutte le più semplici tenteremo di salire per i medesimi gradi alla conoscenza di tutte le altre»[21]. Qui si allude tanto all'analisi, o risoluzione, comunemente chiamata anche riduzione, quanto alla sintesi, o composizione, comunemente chiamata anche deduzione, ma non c'è dubbio che Descartes privilegia decisamente la prima rispetto alla seconda.

Alcuni anni più tardi infatti, cioè nelle *Risposte alle seconde obiezioni* delle *Meditazioni metafisiche*, ritornando su questi due procedimenti, egli scriverà: «L'analisi mostra *la vera via*, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta, e fa vedere come gli effetti dipendono dalle cause [...]. La sintesi al contrario, per una via affatto diversa, e come esaminando le cause per i loro effetti [...], dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni [...]; ma non dà, come l'altra, un'intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d'imparare, perché non insegna *il metodo* con il quale la cosa è stata trovata. Gli antichi geometri erano soliti di servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non perché ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perché ne facevano un sì gran conto da riservarla per sé soli, come un segreto importante. Per conto mio, *ho seguito solamente la via anali-*

[21] CARTESIO, *Opere*, cit., p. 31 (corsivo mio).

tica nelle mie meditazioni»[22]. Il metodo cartesiano, dunque, consiste essenzialmente nell'analisi.

Di questa sono state recentemente distinte due versioni, quella di Pappo e quella, più antica, di Ippocrate di Chio e Platone. La versione di Pappo privilegerebbe la sintesi rispetto all'analisi e riconoscerebbe la scientificità dell'analisi solo grazie alla sua convertibilità con la sintesi. Quella di Ippocrate di Chio e di Platone, invece, privilegerebbe l'analisi, che considererebbe essenzialmente un metodo di scoperta. Descartes, secondo questa interpretazione, si richiamerebbe non all'analisi di Pappo, ma a quella di Ippocrate e di Platone[23]. Tutto ciò indubbiamente è vero, ma è anche vero che l'analisi, intesa tanto nel senso di Platone quanto in quello di Pappo, è possibile solo là dove le proposizioni sono convertibili, cioè sono concatenate in modo tale che si possa passare indifferentemente dalla precedente alla successiva così come dalla successiva alla precedente.

Come risulta infatti dalla definizione contenuta negli *Elementi* di Euclide, probabilmente risalente a Platone, o a Ippocrate di Chio, l'analisi è «l'assunzione di ciò che è cercato come se fosse noto e il procedimento, attraverso le sue conseguenze, fino a qualcosa di già ammesso come vero»[24]. Questo metodo, come ebbe ad osservare già Aristotele, il quale si riferiva certamente all'analisi praticata da Platone, è facile, cioè funziona in modo sicuro, solo quando le proposizioni sono convertibili, come accade appunto nelle proposizioni della matematica, le quali non assumono nessun accidente,

[22] *Ibid.*, pp. 326-327 (corsivi miei).

[23] C. Cellucci, *La logica cartesiana: una grande occasione mancata*, in A. Fabris, G. Fioravanti, E. Moriconi (a cura di), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Edizioni ETS, Pisa 1997, pp. 31-56, spec. 33-34.

[24] Euclide, *Elementa*, ed. J. L. Heiberg, Teubner, Lipsia 1883, pp. 364-366.

ma solo definizioni[25]. Solo, insomma, quando le proposizioni enunciano verità necessarie, e sono quindi concatenate fra loro in modo rigorosamente necessario, si può risalire dalle conclusioni alle premesse con la stessa sicurezza con cui si discende da queste alle conclusioni, e, date certe conclusioni, cioè certi effetti, si possono trovare con assoluta certezza le premesse da cui esse discendono, cioè le cause.

In tale situazione il procedimento usato è sempre la deduzione, sia che si proceda dalle cause agli effetti, come avviene nella sintesi, sia che si proceda dagli effetti alle cause, come avviene nell'analisi: anche in quest'ultima, infatti, una volta ipotizzate certe premesse, se ne deducono le conseguenze e, se queste corrispondono a certi effetti già noti, si può affermare con assoluta certezza che le premesse in questione ne indicano le vere cause. Per questo Descartes afferma, come abbiamo visto, che il metodo consiste tutto nell'intùito e nella deduzione: l'intùito ci fa cogliere le premesse, di cui solo la deduzione delle conseguenze ci garantisce la verità, e l'insieme di queste due operazioni costituisce, appunto, l'analisi.

A questo punto Descartes è già in possesso non solo del metodo, ma di un'intera concezione della realtà, secondo la quale tutte le cose devono essere necessariamente concatenate tra di loro, esattamente come lo sono le proposizioni della matematica. Ciò è detto chiaramente nella «Regola sesta», dove si afferma: «tutte le cose possono venir disposte per certe serie [...] in quanto le une possono essere conosciute dopo di altre». E «a ben considerare sono poche le nature pure e semplici, le quali è possibile intuire per prime e per sé, non in dipendenza da alcun'altra [...]. Tutte le rimanenti, poi, non possono esser percepite altrimenti che se vengono dedotte da coteste [...]. E tale è dappertutto la connessione delle conseguenze, dalle qua-

[25] Aristot. *An. post.* I 12, 78 a 6-12.

li nascono quelle serie di cose da ricercare, a cui si deve ridurre ogni questione, affinché possa venire esaminata con metodo sicuro»[26]. Nessuno può dubitare che siamo in presenza di una filosofia già completa, la cui fonte unica ed esclusiva è il metodo scoperto già tra il 1618 e il 1620.

4. *L'origine del «cogito»*

Il secondo grande principio della filosofia cartesiana, accanto al metodo, è il famoso *cogito*, cioè la certezza dell'esistenza del pensiero, da cui Descartes trae la sua intera metafisica. Esso venne scoperto intorno al 1629, quando il filosofo si ritirò in Olanda e si dedicò alla composizione di un piccolo *Traité de métaphysique*, che sarebbe poi stato riassunto nella quarta parte del *Discorso sul metodo* ed esposto più ampiamente nelle *Meditazioni metafisiche* del 1641. La cosa che qui ci interessa rilevare è che il *cogito* non viene scoperto attraverso il metodo, di cui l'autore pure era già in possesso da una decina di anni, ma attraverso un procedimento del tutto diverso, che può essere definito dialettico, se con questo termine si intende non l'arte scolastica della disputa, come pensava lo stesso Descartes, bensì la dimostrazione per confutazione, praticata da Socrate, da Platone e da Aristotele nella difesa del principio di non-contraddizione[27].

Ciò risulta chiaramente da tre ordini di considerazioni: 1) Descartes, per stabilire quali sono i princìpi assolutamente certi, decide anzitutto di considerare falso tutto ciò che può essere revocato in dubbio, cioè applica un procedimento di tipo

[26] CARTESIO, *Opere*, cit., pp. 32-34.

[27] Questa interpretazione è stata avanzata anche da P. FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, Cedam, vol. I, Padova 1969.

negativo, consistente nel negare la verità di tutta una serie di opinioni. Esso corrisponde alla prima operazione della dialettica antica, che è quella di tentare di confutare qualunque soluzione venga proposta dal proprio interlocutore alla formulazione di un problema. 2) Il dubitare di tutto mostra l'indubitabilità della propria esistenza, cioè del *Cogito*, perché questo è il dubitare stesso. Ciò corrisponde alla seconda operazione della dialettica antica, che è quella di mostrare l'innegabilità di ciò per mezzo di cui si confuta, in particolare del principio di non-contraddizione, attraverso la confutazione di ogni tentativo di negarlo. 3) Descartes ripetutamente esclude che il procedimento seguito per giungere al *Cogito* sia un sillogismo, cioè la deduzione di una conclusione particolare da una premessa universale, e dichiara che essa è una nozione prima, di carattere particolare, oggetto di una conoscenza interiore. Ciò corrisponde alla tesi dell'indimostrabilità dei princìpi e della loro accessibilità solo per via di induzione, cioè per mezzo della dialettica, sostenuta da Aristotele negli *Analitici posteriori* e nei *Topici*.

I passi in cui Descartes propone il dubbio universale nella forma di un procedimento negativo, consistente nel negare la verità delle opinioni recepite in precedenza, sono notissimi. Il primo è quello contenuto nella parte IV del *Discorso sul metodo*, in cui l'autore dichiara: «ritenni necessario [...] rigettare come interamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il menomo dubbio, per vedere se, così facendo, alla fine, restasse qualcosa, nella mia credenza, di assolutamente indubitabile», e sottopone a questo procedimento sia le attestazioni dei sensi, sia le conclusioni dei ragionamenti, sia in generale tutti i pensieri che abbiamo quando siamo desti[28].

A ciò fa eco la prima delle *Meditazioni metafisiche*, in cui l'autore afferma: «mi applicherò seriamente e con libertà a

[28] CARTESIO, *Opere*, cit., p. 151.

una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni. E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse sono tutte false [...], ma il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte rifiutare»[29]. Ma anche nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, aggiunte alle *Meditazioni*, Descartes dichiara di non conoscere «nulla di più utile per pervenire ad una ferma e sicura conoscenza delle cose che, prima di nulla stabilire, abituarsi a dubitare di tutto»[30]; e nelle *Risposte alle Settime Obiezioni* propone il celebre paragone col cesto di mele, che deve essere vuotato tutto per consentire di individuare quali sono le mele sane e separarle da quelle guaste.

«Proprio così – egli commenta – anche quelli che non hanno mai ben filosofato hanno diverse opinioni nel loro spirito, che hanno cominciato ad ammassarvi fin dalla loro tenera età; e ritenendo con ragione che la maggior parte non siano vere, cercano di separarle dalle altre, per paura che la loro mescolanza non le renda tutte incerte. E per non ingannarsi essi non saprebbero far meglio che respingerle tutte insieme una buona volta, né più né meno che se fossero tutte false e incerte; per poi, esaminandole per ordine le une dopo le altre, riprender solo quelle che essi riconosceranno come vere e indubitabili»[31].

Questo procedimento negativo, oltre ad essere il segno di un atteggiamento radicalmente critico, quale si conviene ad una concezione rigorosa della filosofia come «domandare tutto che è tutto domandare»[32], corrisponde perfettamente a quella che si potrebbe chiamare la prima delle operazioni della dialettica antica, cioè la confutazione (*èlenchos*). Que-

[29] *Ibid.*, p. 199.
[30] *Ibid.*, p. 306.
[31] *Ibid.*, p. 633.
[32] Cfr. M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947.

sta, come è noto, fu praticata ampiamente da Socrate, il quale, come risulta dai primi dialoghi platonici, in genere poneva ai suoi interlocutori una domanda e, una volta ottenuta la risposta, si applicava a confutarla deducendo da altre risposte ottenute dagli interlocutori una conclusione che fosse in contraddizione con essa[33]. Essa fu inoltre teorizzata da Platone, il quale nella *Repubblica* afferma addirittura che, per giungere alla conoscenza dell'idea del bene, è necessario «passare attraverso tutte le confutazioni (*dià panton elènchon*), come in battaglia, e confutare non secondo opinione, ma secondo realtà»[34].

Ma anche Aristotele, nella *Metafisica*, afferma che la prima operazione da compiersi per avanzare nella scienza ricercata è quella di formulare le «aporìe» (*aporèsai*), contrapponendo fra loro le soluzioni fornite dall'opinione, e sviluppare le soluzioni opposte (*diaporèsai*), deducendo da ciascuna di esse tutte le conseguenze che ne derivano, per vedere se si giunga a qualche contraddizione con l'una o l'altra di esse[35]. E nei *Topici* dichiara che questo è l'uso filosofico della dialettica, perché solo dopo avere sviluppato le aporie in entrambe le direzioni (*eis amphòtera diaporèsai*), per vedere se esse approdino a qualche contraddizione, si può giungere a scorgere più facilmente il vero e il falso[36]. Aristotele anzi analizza dal punto di vista logico la struttura della confutazione, affermando che essa è il «sillogismo della contraddizione»

[33] Un esempio emblematico di questo procedimento si può trovare nell'*Eutifrone* (7 A-8 A), dove Socrate alla domanda «che cosa è santo?» ottiene la risposta «santo è ciò che piace agli dèi»; dopo di che egli domanda a Eutifrone se gli dèi sono uno o molti, e ne ottiene la risposta che sono molti; se sono concordi o discordi, e ne ottiene la risposta che sono discordi; allora conclude che la stessa azione ad alcuni dèi piacerà e ad altri non piacerà, per cui sarà santa ed insieme non santa.

[34] PLAT. *Resp.* VII, 534 b-c.

[35] ARISTOT. *Metaph.* III 1, 995 a 24-36.

[36] ARISTOT. *Top.* I 2, 101 a 34b 4.

(*antiphàseos syllogismòs*), cioè la deduzione di conclusioni contraddittorie rispetto a una certa tesi[37], e teorizza la contraddizione come segno di falsità nella sua celebre formulazione del principio di non-contraddizione[38].

5. *L'indubitabilità del dubbio*

Ma, come è noto, proprio dal dubbio universale Descartes ricava la sua prima certezza, cioè il principio fondamentale di tutta la sua filosofia, vale a dire il *cogito*. Se, infatti, si mette in discussione lo stesso dubitare, non lo si nega, ma lo si riafferma, perché il mettere in discussione è una forma di dubbio, dunque il dubbio risulta indubitabile, e il dubbio non è altro che il *cogito*. Ciò risulta anzitutto dal celebre passo, sempre nella parte IV del *Discorso sul metodo*, dove Descartes afferma: «ma, subito dopo [aver dubitato], m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa. Per cui, dato che questa verità: *Io penso, dunque sono*, è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della mia filosofia»[39].

La stessa certezza è raggiunta, nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*, attraverso l'ipotesi del genio ingannatore: «io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingan-

[37] ARISTOT. *An. pr.* II 20, 66 b 6-11.

[38] ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 19-22. Per un'analisi della dialettica antica devo rinviare al mio libro *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987.

[39] CARTESIO, *Opere*, cit., p. 151.

natore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dubbio che io esisto, s'egli mi inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualcosa»[40]. Fino a questo punto può sembrare che la certezza in questione sia solo quella della propria esistenza: in realtà essa è anzitutto quella del pensiero, di un pensiero che si esercita nella forma del dubitare, un dubitare dunque che si rivela indubitabile.

Ciò risulta chiaro da altri due passi, l'uno contenuto nelle *Risposte alle Settime Obiezioni*, che dice: «dopo aver considerato che non si poteva dubitare che la sostanza che dubita così di tutto, o che pensa, non esistesse *mentre dubita*, mi sono servito di questo come d'una terra ferma, sulla quale poggiare le fondamenta della mia filosofia»[41]; l'altro contenuto nei *Principia philosophiae*, che suona: «non sapremmo supporre in egual modo [a quello con cui dubitiamo di tutto] che noi non esistiamo *mentre dubitiamo* della verità di tutte queste cose»[42]. Qui la certezza del pensare, e quindi dell'esistere, è data dal fatto di dubitare: è il dubbio dunque, prima ancora del pensiero e dell'esistenza, che è indubitabile.

Anche di questa operazione si può trovare un analogo nella dialettica antica, precisamente nel momento in cui lo strumento per mezzo del quale si confutano le opinioni, cioè il principio di non-contraddizione, risulta esso stesso inconfutabile, ma lo risulta proprio attraverso la confutazione del tentativo di negarlo. Il termine di riferimento, in questo caso, non può che essere Aristotele, il quale, dopo avere affermato che il principio di non-contraddizione è indimostrabile, perché è la condizione di tutte le dimostrazioni, aggiunge che esso può essere dimostrato solo per mezzo di una confutazione (*elenktikòs*), a condizione che

[40] *Ibid.*, p. 206.
[41] *Ibid.*, p. 683 (corsivo mio).
[42] *Ibid.*, vol. II, p. 28 (corsivo mio).

qualcuno lo neghi dicendo qualche cosa di determinato. Nell'atto di dire questo, infatti, il negatore implicitamente escluderà l'opposto di quello che dice, e quindi affermerà il principio di non contraddizione, cadendo in tal modo in una petizione di principio e risultando quindi confutato[43].

6. *Il* Cogito *non risulta dal metodo matematico*

Infine una terza analogia tra il procedimento impiegato da Descartes per stabilire il *Cogito*, cioè il principio di tutta la sua filosofia, e la dialettica antica, risulta dall'affermazione, fatta più volte dall'autore, che tale procedimento non è un sillogismo, cioè non è la deduzione di una premessa particolare da una conclusione universale, il che significa che esso non può essere dimostrato col procedimento deduttivo proprio del metodo matematico. Tale affermazione si trova anzitutto nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, dove si dice: «quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: Io penso, dunque io sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente»[44].

Essa poi ritorna nelle *Risposte alle Quinte Obiezioni*, dove Descartes risponde a Gassendi, il quale pretendeva che il *cogito* fosse dedotto dalla premessa universale «colui che pensa, è», nel modo seguente: «l'errore che qui è il più considerevole è che questo autore suppone che la conoscenza delle proposizioni particolari debba essere sempre dedotta dalle universali, secondo l'ordine dei sillogismi della dialettica; nel

[43] ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1005 b 35-1006 a 28.
[44] CARTESIO, *Opere*, cit., pp. 314-315.

che mostra di sapere assai poco in che modo la verità si deve ricercare; poiché è certo che, per trovarla, si deve sempre cominciare dalle nozioni particolari, per venire in appresso alle generali»[45].

La stessa tesi viene esposta in forma più ampia nel *Colloquio con Burman*, dove, commentando il primo dei due passi qui riportati, si dice: «prima di questa conclusione: *penso dunque sono*, si può conoscere la premessa maggiore: *tutto ciò che pensa è*, perché realmente essa precede la mia conclusione e ne costituisce il fondamento. Perciò l'autore dice nei *Principi* che essa precede in quanto, implicitamente, è sempre presupposta e precede; ma non sempre conosco la sua anteriorità in forma espressa ed esplicita, e conosco per prima la mia conclusione, perché bado soltanto a ciò che sperimento in me stesso, come *penso dunque sono*, mentre non faccio altrettanta attenzione alla nozione generica *tutto ciò che pensa è*»[46].

Anche Aristotele, negli *Analitici posteriori*, dichiara che i princìpi delle scienze non possono essere stabiliti per via dimostrativa, cioè mediante un sillogismo scientifico, ma devono essere raggiunti per mezzo dell'induzione (*epagogè*), cioè di un procedimento che muove da casi particolari, conosciuti per mezzo della percezione, per salire verso conclusioni di carattere generale, cioè universale[47]. E nei *Topici* afferma che la via che conduce ai princìpi è posseduta solo dalla dialettica, perché questa è «atta ad esaminare» (*exetastikè*), cioè a mettere alla prova, a confutare[48].

Evidentemente Descartes aveva una concezione diversa della dialettica, da lui considerata una logica puramente formale e quindi vuota di conoscenza. Ma il sillogismo con cui

[45] *Ibid.*, p. 554.
[46] *Ibid.*, vol. II, pp. 664-665.
[47] Aristot. *An. post.* II 19.
[48] Aristot. *Top.* I 2 cit.

alcuni presumevano di dimostrare il *cogito* non era dialettico, nel senso antico del termine, bensì scientifico, cioè riconducibile al metodo della scienza dimostrativa, che anche per Aristotele era rappresentata soprattutto dalla matematica. Il fatto che Descartes escluda la possibilità di dedurre il *cogito* mediante un simile sillogismo, significa che egli intende sottrarre il principio primo della sua metafisica al dominio del metodo matematico, riconoscendogli un carattere non molto diverso da quello che era riconosciuto ai princìpi nell'ambito della dialettica antica.

7. *Conclusioni*

Come il *cogito* non è fondabile attraverso il metodo, cioè attraverso la matematica, così il metodo non viene mai sottoposto al vaglio di quel dubbio universale da cui ha tratto origine il *cogito.* Ciò risulta dal fatto che esso non viene mai menzionato tra le cose che devono essere revocate in dubbio, e la matematica, che su di esso si fonda, appare a Descartes come un sapere del tutto esente da ogni possibilità di dubbio, ad esempio del tutto sottratto a quel tipo di inganno in cui consiste il sogno. Nelle *Meditazioni* infatti egli afferma che, «sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza»[49]. Per ammettere la falsità della matematica bisognerebbe ricorrere all'ipotesi non di essere ingannati da Dio, che non può ingannare perché è buono, ma da un genio maligno. Si tratta di quello che sarà chiamato il «dubbio

[49] CARTESIO, *Opere*, cit., p. 202.

iperbolico», cioè eccessivo, che non ha nulla a che fare col dubbio universale inteso come espressione di criticità, il che dimostra che la matematica è appunto sottratta ad ogni ragionevole dubbio.

Sul dubbio iperbolico Descartes ritorna nei *Principia*, dove ammette addirittura che Dio stesso possa ingannarci facendoci apparire come vere dimostrazioni di matematica che in realtà non lo sono[50]. Ancora una volta, però, tale ipotesi appare del tutto in contrasto con la sua intera filosofia, secondo la quale la veridicità di Dio e la sua volontà, fondamento delle verità eterne, garantiscono la verità della matematica, e dunque del metodo.

Insomma il metodo, per Descartes, resiste al dubbio e si conferma come l'altra grande fonte, a fianco del *cogito*, dell'intera filosofia cartesiana. Dopo essersi assicurate, attraverso il dubbio, cioè il *cogito*, le grandi verità della metafisica, cioè la spiritualità dell'anima e l'esistenza di Dio, Descartes può finalmente dedicarsi alla realizzazione del grandioso disegno di scienza universale, da lui concepito con la scoperta del metodo, cioè quello di costruire una scienza tutta deduttiva, capace di abbracciare e spiegare l'intera realtà materiale: una fisica, insomma, interamente deterministica, cioè meccanicistica. L'abbozzo di questo disegno, che doveva essere esposto nel trattato su *Il mondo*, non più pubblicato per la notizia della condanna di Galilei, è contenuto nella quinta parte del *Discorso sul metodo*, dove l'autore si spinge sino a spiegare in maniera puramente meccanicistica, cioè deterministica, quello che poteva apparire il più complesso di tutti i fenomeni fisici, cioè la circolazione del sangue nel corpo umano.

[50] *Ibid.*, vol. II, p. 27.

XII. LA PERSONA NELLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI

La concezione che Rosmini ebbe della persona è stata resa celebre dalla sua affermazione, contenuta nella *Filosofia del diritto* – pubblicata in due volumi tra il 1841 e il 1843 –, secondo la quale «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente, quindi anco l'essenza del diritto»[1]. Ma questa affermazione è la conclusione di una riflessione che aveva avuto inizio dieci anni prima, cioè con l'*Antropologia in servizio della scienza morale*, scritta tra il 1831 e il 1838 e pubblicata nel 1838. In quest'opera, nel corso di una dozzina di pagine, Rosmini presenta e illustra la sua concezione della persona nel modo più chiaro e completo. Egli esordisce dichiarando che la persona si può definire "un soggetto intelligente" e poi precisa:

> si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo supremo, ed incomunicabile[2].

[1] A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967 (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, vol. XXXV), vol. I, p. 190.

[2] A Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, Bocca, Roma-Milano 1954 (Edizione Nazionale cit., vol. XXV), p. 505.

Nel seguito della trattazione Rosmini sottolinea il carattere sostanziale che è proprio della persona, per cui essa è anzitutto una sostanza; indi ne sottolinea il carattere individuale, per cui essa è una sostanza individua, e il carattere intelligente, spiegando che l'intelligenza è un principio attivo e che questo principio intellettivo non è diverso dal principio volitivo, cioè dalla volontà; infine ne sottolinea il carattere incomunicabile, spiegando che l'individuo non può comunicarsi senza cessare di essere l'individuo che era prima. In questa definizione non è difficile riconoscere la concezione "classica" della persona, cioè quella formulata per la prima volta esplicitamente dal cristiano Severino Boezio, il quale si servì di categorie aristoteliche, ma in un contesto teologico del tutto estraneo ad Aristotele.

È noto, infatti, che Boezio definì la persona come *rationabilis naturae individua substantia*[3], dove il concetto di "sostanza individuale" non è altro che la definizione di "sostanza prima" esposta da Aristotele nelle *Categorie*, ossia ciò che non è né predicato di un soggetto (*hypokeimenon*), né inerente ad un sostrato, ma è esso stesso soggetto di predicazione e di inerenza, e il concetto di "natura razionale" non è altro che la definizione data da Aristotele dell'essenza dell'uomo come "animale dotato di *logos*". Boezio usò questi concetti per spiegare il dogma cristologico formulato dal Concilio di Calcedonia, secondo il quale Cristo è una persona con due nature, umana e divina, le quali per Boezio sono entrambe nature razionali. Nel suo latino, infatti, *rationabilis* è la traduzione del greco *logon echon*, che vuol dire dotato di *logos*, dove il *logos* non è solo la ragione, ma è anche il pensiero e soprattutto la parola.

[3] S. Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6.

Ma Rosmini, pur conservando interamente la definizione boeziana di persona, va oltre quest'ultima, precisando che il principio intellettivo e volitivo è «ciò che vi ha di supremo nella natura umana», in quanto è principio di attività libera, e che "il lume della ragione", in quanto principio di libertà, è «la sorgente del diritto, del bene e del male morale». Perciò la persona – conclude Rosmini – è superiore all'intera natura[4]. In queste parole si manifesta l'influenza di un'altra concezione della persona, quella elaborata da Kant, che pertanto Rosmini fa propria, operando in tal modo una sintesi fra la tradizione classica, rappresentata da Boezio e poi da Tommaso d'Aquino – che riprese la definizione boeziana –, e l'espressione più alta della filosofia moderna, cioè appunto l'etica kantiana.

È noto infatti che Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, aveva distinto gli enti naturali, chiamati "cose", dagli enti razionali, chiamati "persone", affermando che i primi hanno un valore relativo, cioè di "mezzi", mentre i secondi hanno valore assoluto, cioè di "fini", perché «la loro natura li designa, già essa, come fini in sé»[5]. Le cose – prosegue Kant – hanno un "prezzo", ossia sono scambiabili con qualcos'altro di equivalente, mentre le persone si innalzano al di sopra di ogni prezzo, perché non hanno nulla di equivalente, non sono interscambiabili con nulla, quindi hanno una "dignità". Per questa ragione le persone sono degne di "rispetto"[6]. Su questa distinzione si fonda il famoso imperativo di Kant:

[4] A. Rosmini, *Antropologia*, cit., p. 848.

[5] E. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 125.

[6] *Ibid.*, p. 133.

agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo[7].

Su questa sintesi di tradizione classica e concezione kantiana della persona si fonda la dottrina rosminiana della persona esposta nella *Filosofia del diritto.* Qui Rosmini spiega che la definizione della persona come diritto sussistente deriva dalla definizione stessa del diritto come «un'attività fisico-morale, la quale non può esser lesa dalle altre persone». Dunque la definizione di persona coincide con la definizione di diritto[8]. Il principio attivo supremo, base della persona – prosegue Rosmini richiamandosi alla sua *Antropologia* –, è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia. Ma poiché la dignità del lume della ragione è infinita – in quanto, secondo la più generale filosofia di Rosmini, esso non è altro che l'idea dell'essere, o "essere ideale" – ,

niente può stare al di sopra del principio personale, quindi egli è il principio naturale supremo, di maniera che niuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito[9].

Se dunque – prosegue Rosmini – la persona è per sua natura attività suprema, è manifesto che si deve trovare nelle altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla. Dunque la persona ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto; per questo essa è il diritto sussistente, cioè l'essenza del diritto[10].

Questa celebre definizione viene per lo più citata con l'intenzione di sottolineare quanto la persona sia importante per il

[7] *Ibid.*, p. 126.
[8] A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., p. 191.
[9] *Ibid.*, p. 192.
[10] *Ibid.*, p. 193.

diritto, cioè di mostrare che essa ne costituisce la base, la giustificazione, la ragion d'essere. Tutto questo, ovviamente, è vero, ma nella formula rosminiana va sottolineato anche un altro aspetto, quello per cui il diritto, nella persona, è "sussistente". Di per sé, infatti, il diritto non sarebbe una realtà sussistente, cioè una sostanza, ma sarebbe una norma, una proprietà, una qualità, o, come dice Rosmini, un'attività. Ebbene, il soggetto in cui il diritto sussiste, cioè trova la sua base ontologica, senza la quale non potrebbe nemmeno esistere, è appunto la persona. Ma questa, a sua volta, non è una sostanza qualsiasi, bensì è una sostanza che ha dei diritti, che possiede una dignità, che merita rispetto. In tal modo Rosmini opera la sintesi più felice tra la concezione classica e quella kantiana della persona.

Tuttavia nella concezione kantiana della persona, ripresa da Rosmini, si annida un rischio, come mi è accaduto di sottolineare altrove, cioè quello di essere una concezione "sovradeterminata", ovvero di caricare la persona di una serie di prerogative, che rendono estremamente difficile riconoscere a qualcuno la dignità di persona[11]. Per Kant, infatti, ciò che qualifica la persona come un fine, e quindi come un membro di un possibile "regno dei fini", è la sua partecipazione a una legislazione universale e quindi la sua posizione di "legislatore nel regno dei fini, libero rispetto a ogni legge di natura, dovendo solo obbedire alla legge che esso stesso si dà". Perciò Kant può concludere:

> L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale[12].

[11] E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Padova (a cura di), *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova 1992, pp. 41-74; *Individuo e persona: la concezione classica*, in «Studium» 91 (1995), pp. 515-528.

[12] I. Kant, *Fondazione*, cit., pp. 134-135.

Ora, è evidente che questa autonomia è posseduta solo dalle persone che godono del pieno possesso delle proprie facoltà razionali e morali, cioè dalle persone anzitutto adulte, giunte quindi all'uso della ragione, e poi anche moralmente educate, se non addirittura colte. È estremamente difficile, quindi, che tale concezione della persona sia applicabile a un bambino, o ad un neonato (non parliamo poi dell'embrione), ma forse nemmeno a un primitivo, a un malato di mente, o a un malato in coma. In tal modo la qualifica di persone, e tutti i conseguenti diritti, si riducono a un numero estremamente esiguo di esseri umani, lasciando tutti gli altri nella condizione di non poter essere riconosciuti come persone e quindi di non poter essere tutelati nei propri diritti. Insomma Kant, nell'intento di esaltare la persona, cioè di celebrarne la grandezza, ne ha dato una concezione troppo ricca, troppo elevata, cioè appunto "sovradeterminata". Allo scopo di arricchire la comprensione del concetto di persona, egli ne ha limitato troppo l'estensione.

Nello stesso inconveniente è caduto, a mio avviso, il cosiddetto personalismo, cioè la filosofia elaborata in Francia a partire dagli anni Trenta del secolo scorso, soprattutto da Emmanuel Mounier, ma non solo, che nello stesso intento di celebrare la persona e di farne il centro della realtà, ne ha dato una definizione eccessivamente elevata. Mounier, ad esempio, definiva la persona come

> un'attività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione[13].

[13] E. Mounier, *Il personalismo*, trad. di A. Cardin, Garzanti, Milano 1952, p. 8.

Sembra difficile che un bambino, un malato, o un primitivo siano in grado di autocrearsi, di comunicare sé stessi, di cogliersi e di conoscersi nei propri atti. In base a questa definizione si dovrebbe allora concludere che essi non sono persone. Inoltre il parlare di "personalizzazione" suggerisce l'idea che persone non si nasce, ma si diventa, il che aumenta il dubbio circa il carattere di persona proprio, ad esempio, di un neonato. Questa eccessiva esaltazione della persona ha condotto un filosofo come Paul Ricoeur, che era stato amico di Mounier e aveva aderito in gioventù al suo personalismo, a scrivere il celebre articolo *Meurt le personnalisme, revient la personne*, dove egli afferma che il personalismo è morto perché non ha saputo vincere la battaglia del concetto, ma la persona – da lui definita classicamente come "il supporto di un'attitudine" – ritorna, "perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali" in difesa dei diritti dell'uomo[14].

All'inconveniente proprio del personalismo non si sottrae quello che si può considerare lo studio più impegnato sulla concezione rosminiana della persona, cioè il libro di F. Evain, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, che sotto molti aspetti costituisce una trattazione eccellente. L'autore dichiara infatti di avere scoperto Rosmini proseguendo le sue ricerche sulla metafisica della persona, cioè sul personalismo, e, dopo avere ricordato che per Rosmini la persona è l'aspetto morale dell'uomo, cioè essenzialmente volontà e libertà, dichiara:

> La persona non è pienamente persona che nella misura in cui attualizza concretamente in sé il fine formale dell'universo, cioè l'essere nella sua forma morale: questo è opera della libertà[15].

[14] P. Ricoeur, *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 22 e 27.

[15] F. Evain, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, Beauchesne, Paris 1981, p. 357.

Anche in questo caso dunque, come in Mounier, si ammette un processo di personalizzazione, cioè un diventare persona, che si conclude solo con il pieno e consapevole esercizio della libertà, cioè con l'età adulta, con l'educazione, con l'impegno spirituale. È possibile conciliare questa posizione con l'affermazione di Rosmini, secondo la quale la persona è il diritto sussistente? Se non si nasce persona, ma si diventa persona, i diritti umani non appartengono più all'individuo per natura, cioè per nascita, ma solo per merito.

Che questa non sia la posizione di Rosmini risulta chiaramente, a mio avviso, da alcuni passi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, sui quali ha richiamato l'attenzione Clemente Riva nella sua prefazione all'opera. Rosmini infatti scrive:

> La personalità umana fino dai primi istanti in cui l'uomo esiste tiene la sua sede nel principio d'azione oggettivo, e a quella maniera onde si sviluppa questo principio, riceve pure il suo sviluppamento la personalità[16].

Da ciò risulta che quella che si sviluppa è la personalità, la quale non è la persona, perché questa, come abbiamo visto, è il principio d'azione oggettivo, cioè è la natura razionale dell'individuo, il "lume della ragione", che è presente, anche se non sviluppato, fin dalla nascita. Rosmini chiarisce ulteriormente questo concetto mediante la distinzione tra la volontà "spontanea" e la volontà "libera", dichiarando:

> La volontà da prima opera spontanea, a seconda degli istinti, e allorquando comincia a distinguere il prezzo oggettivo delle cose, prende allora una nuova forma, la libertà. Tutte queste fasi appartengono al principio oggettivo e sono uno svolgimento di quello.

[16] A. Rosmini, *Antropologia*, cit., p. 515.

Qui è evidente che la volontà, cioè il principio oggettivo, che coincide col "lume della ragione", è presente sin dalla nascita, anche se dapprima opera in maniera spontanea, cioè istintiva.

Questo concetto è ulteriormente chiarito dalla seguente conclusione:

> La persona giace adunque nel principio oggettivo, se la si consideri nella sua potenzialità; giace all'incontro nella più eccellente di tutte le attività, [quando siano] poste le condizioni necessarie acciocché queste attività siano tratte all'atto, se la si consideri nel suo esercizio[17].

Qui Rosmini si serve addirittura della distinzione aristotelica tra potenza e atto, per affermare che la persona è già presente quando la personalità è soltanto in potenza, cioè esiste come semplice natura razionale, mentre la più eccellente di tutte le attività, cioè l'esercizio dell'intelligenza e della libertà, non è che l'attuazione di questa potenzialità, cioè di questa natura. Ha dunque perfettamente ragione Riva di scrivere che «in tal modo la persona è stabilita su una linea ontologica, reale, sostanziale»[18].

[17] *Ibid.*, p. 516.
[18] C. Riva, *Prefazione* a A. Rosmini, *Antropologia*, cit., p. 16.

XIII. GIOVANNI GENTILE E IL PENSIERO ANTICO

Premessa

Mi sono imbattuto in Giovanni Gentile interprete del pensiero antico nel corso dei miei studi sulla filosofia greca, in particolare leggendo le opere di Rodolfo Mondolfo, il maggiore storico italiano di questo periodo nella prima metà del Novecento, il quale mi fece poi l'onore di coinvolgermi nell'impresa ciclopica di portare a termine il suo aggiornamento della *Philosophie der Griechen* di Eduard Zeller, impresa rimasta – ahimé – incompiuta, non solo per causa mia. In particolare trovai una critica dell'interpretazione gentiliana nella filosofia antica in quella che è forse l'opera maggiore di Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, uscita in lingua spagnola a Buenos Aires nel 1955 e in traduzione italiana a Firenze, per i tipi della Nuova Italia, nel 1958.

Quest'opera, come l'Autore dichiara nella prefazione, nacque da una discussione con Adriano Tilgher sull'opposizione da quest'ultimo affermata nella *Visione greca della vita* (Roma 1922) tra la cultura antica, che egli caratterizzava con l'idea dell'eterno ritorno ciclico, e quella moderna, caratterizzata dall'idea del progresso infinito. Ma già nel 1932, con la sua famosa "Nota sul genio ellenico" inserita nel primo vo-

lume dell'edizione italiana dello Zeller, Mondolfo aveva preso posizione contro la tendenza, iniziata dalla cosiddetta concezione classicistica (di cui lo stesso Zeller era espressione) e continuata specialmente da scrittori spiritualisti e idealisti, a stabilire un'opposizione tra lo spirito classico antico e quello cristiano moderno, caratterizzando il primo come finitistico e oggettivistico e il secondo come infinitistico e soggettivistico.

Nel primo capitolo della *Comprensione del soggetto umano* Mondolfo critica ogni interpretazione unilaterale della cultura greca, quale è appunto quella classicistica, ripresa anche da Hegel e Zeller. Egli dedica poi l'intero secondo capitolo, intitolato "L'incomprensione della soggettività attribuita all'antichità classica", a mostrare come tale incomprensione, propria soprattutto di filosofi e storici idealisti neohegeliani e spiritualisti cristiani, non era ancora presente in Hegel, il quale considerava i Greci un momento intermedio tra la mancanza di coscienza personale dell'uomo, propria del mondo orientale, e la scoperta della soggettività infinita, propria del mondo cristiano-germanico. Identificando la storia dello spirito con la storia della libertà, secondo la quale – come aveva sostenuto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* – i Greci avevano scoperto che almeno alcuni uomini sono liberi (contro l'unico libero del mondo orientale e i tutti liberi del mondo cristiano-germanico), Hegel vedeva nella filosofia greca la scoperta dello spirito, cioè della soggettività, sia pure di una soggettività ancora legata essenzialmente alla natura e quindi non ancora del tutto libera e capace di determinare se stessa[1].

Fu invece Zeller, secondo Mondolfo, che insistette nella contrapposizione tra spirito greco e spirito moderno, scorgendo nei Greci una subordinazione dello spirito alla natura

[1] R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 17-21.

e aprendo in tal modo la strada all'ulteriore riduzione dello spirito greco a natura, affermata dai filosofi neohegeliani e dagli spiritualisti cristiani. Tra i primi Mondolfo indica essenzialmente Giovanni Gentile, del quale cita *Il concetto della storia della filosofia* (1908), *I problemi della Scolastica* (1913), il *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), senza conoscere ancora la *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, risalente al 1944 ma pubblicata da V. Bellezza solo nel 1964. Tra i secondi egli cita soprattutto Lucien Laberthonnière, autore dell'opera *Le réalisme chrétien e l'idéalisme grec* (Paris 1904), ricordando come Gentile avesse polemizzato contro quest'ultimo nel suo libro su *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, ma solo a causa dell'esito trascendentistico del suo pensiero, condividendone invece sostanzialmente l'interpretazione della filosofia greca[2].

In questa mia breve esposizione mi propongo di verificare la validità della tesi di Mondolfo, portando alcuni elementi a conferma di essa e sviluppando alcune considerazioni conclusive.

2. *L'interpretazione gentiliana del pensiero antico*

Nella sua prolusione al corso di storia della filosofia, che mi piace ricordare in questa sede perché fu letta nella R. Università di Palermo il 10 gennaio 1907, Giovanni Gentile, oltre a proporre la sua nota tesi dell'identità tra filosofia e storia della filosofia, sostenne l'esistenza di una «radicale trasformazione dello spirito filosofico moderno rispetto all'antico», affermando che nel concetto antico (platonico-aristotelico) della scienza «la verità, in una parola, è in sé quella che è;

[2] *Ibid.*, pp. 21-33.

e in sé è tutta quella che è: *kosmos teleios*, un mondo in sé perfetto. L'errore è dell'uomo immemore: la verità è pura, tutta verità, tutta luce. Noi le stiamo di contro; la vediamo o non la vediamo; ne siamo illuminati o restiamo nelle nostre tenebre: e nel secondo caso, peggio per noi. Ciò non tocca la verità, di sé beata». Questo ammettere una verità indipendente dall'uomo, secondo Gentile, «è l'oggettivismo antico, che culmina in Platone e resta consacrato nella logica di Aristotele per millennii»[3].

Invece «l'età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, dell'umanismo vero. Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del domma dell'uomo-Dio». Dunque è il cristianesimo, secondo Gentile, che introduce nella storia della filosofia il soggettivismo, contrapposto all'oggettivismo dei Greci, quel soggettivismo che si realizza pienamente solo nella filosofia moderna. Infatti «filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e dell'aristotelismo; e quando la filosofia moderna proseguì l'opera, che essa aveva iniziata, di intrinsecare il divino coll'umano, le si volse contro nemica; e fissa ormai nella tradizione de' suoi istituti, s'è poi straniata per sempre, irrimediabilmente, dal pensiero moderno»[4]. Solo la filosofia moderna, insomma, non quindi la filosofia cristiana antica e medievale, ha sviluppato il soggettivismo insito nel cristianesimo inteso come religione. Con la filosofia moderna «all'antica scienza gover-

[3] G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 280.

[4] *Ibid.*, p. 281.

nata dal principio di identità, mercé la nuova orientazione kantiana sottentra la scienza, che è progressiva formazione, retta dal principio dialettico dell'unità dei contrarii. La scienza fatta cede il luogo alla scienza *in fieri*, in perpetuo *fieri*; come alla verità estraumana, estratemporale, estramondana, succede la verità umana, temporale, mondana: la verità che è storia»[5].

Non è questo il luogo per criticare tale interpretazione, come si potrebbe agevolmente fare ricordando il carattere tutto umano che la verità possiede per Aristotele, quando viene da lui definita come carattere del pensiero, non dell'essere: «Il vero e il falso – scrive infatti Aristotele – non sono nelle cose, ma nel pensiero" ed il vero "consiste in un'affezione della mente…e non in una qualche natura dell'essere esistente fuori»[6]. Né è il caso di ricordare, come ha fatto Mondolfo in un suo celebre articolo, che anche per Aristotele la verità è *filia temporis*, perché «se non ci fosse stato Timoteo, noi non avremmo un gran numero di melodie, ma se non ci fosse stato Frini, noi non avremmo neppure Timoteo; lo stesso vale anche per coloro cha hanno parlato della verità: da alcuni abbiamo ricevuto certe dottrine, ma altri sono stati la causa che permise che quelli si formassero»[7]. Ciò che qui interessa rilevare è la presenza, ben radicata in Gentile, di quello che oggi chiameremmo un pregiudizio, o meglio un giudizio prima teoretico che storico, il quale non è tutto di origine hegeliana, come tra poco vedremo, ma si riallaccia a un certo modo di intendere il cristianesimo, proprio più dei teologi che dei filosofi.

Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* all'antitesi oggettivismo-soggettivismo, che Gentile aveva introdotto

[5] *Ibid.*, p. 283.
[6] Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027 b 25-27, 1028 a 1-2.
[7] Aristot. *Metaph.* II 1, 993 b 15-19.

nel precedente scritto per caratterizzare l'opposizione tra filosofia antica e filosofia moderna, si aggiunge l'antitesi naturalismo-spiritualismo, con un'ulteriore determinazione del secondo termine di tali opposizioni in senso specificamente cristiano. Nel paragrafo intitolato *Differenza tra il logo della filosofia greca e quello della filosofia cristiana* Gentile infatti scrive: «Tutta la filosofia, che noi comprendiamo nella storia del suo svolgimento da Talete a noi, si stende per due epoche nettamente distinte. Nella prima, che si può dire della *filosofia greca*, essa costruisce la realtà intelligibile o il concetto dalla realtà, ingenuamente; e non s'accorge perciò del carattere soggettivo di questa intelligibilità del reale, e quindi del reale stesso; [...] Nella seconda, che dal suo primitivo e più possente motivo ispiratore, deve denominarsi *cristiana*, acquista gradatamente coscienza critica e riflessa dell'opera dello spirito nella produzione della realtà. Talché può dirsi che due siano le filosofie, che si sono storicamente delineate; e l'una grado all'altra. La prima, definibile come il concetto della realtà; la seconda, come il concetto dello spirito; ovvero, la prima, concetto dello spirito come realtà; e la seconda, concetto della realtà come spirito»[8].

In base a questa interpretazione Gentile può affermare che «i Presocratici cercano il pensiero nella natura, e non lo trovano. Né potevano trovarlo, poiché la natura è l'opposto del pensiero: quella realtà che il pensiero si rappresenta in modo che essa è quando egli non è; il cui essere perciò coincide col suo non-essere»[9]. Di Platone, invece, può dire che «l'idealismo platonico segna una tappa avanzata, rispetto alla filosofia naturalistica antica, verso il concetto della spiritualità del reale. [...] Ma, in verità, se in lui il logo si è liberato

[8] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze (*Opere*, vol. V), pp. 22-23 (corsivi nel testo).

[9] *Ibid.*, p. 25.

dall'empirica e rude particolarità dello spazio, e quindi del tempo, non s'è spogliato, né poteva, del carattere fondamentale di quella realtà che si concepisce come spaziale e temporale, o natura: di essere cioè un presupposto dello spirito»[10]. E di Aristotele, infine, Gentile afferma che «oltre il pensiero delle singole cose, pone il pensiero d'ogni pensiero, non come funzione soggettiva, bensì come logo e forma eterna del reale. [...] Ma, sia pensiero del pensiero o intelletto attivo, questo vertice, a cui s'appunta tutto il mondo aristotelico, non è né la natura, né lo spirito che sorge al sommo della natura: sibbene l'eterno presupposto di tutto ciò che diviene, la scienza compresa»[11].

Qui, come si vede, l'accusa di naturalismo, che può essere in qualche misura giustificata nei confronti dei presocratici – benché trascuri il fatto che per essi la *phusis* non era soltanto la natura sensibile, spazio-temporale, bensì anche e soprattutto l'origine, il principio supremo, il divino – viene immediatamente estesa anche a Platone, nonostante il carattere di pura realtà intelligibile e ideale, proprio del mondo delle Idee, e addirittura ad Aristotele, nonostante il carattere di vivente ottimo e felice, cosciente ed amante di sé, che questi attribuisce al motore del cielo. "Natura", per Gentile, significa infatti tutto ciò che non è creato dal pensiero umano, compreso Dio, mentre "spirito" significa soltanto autocreazione. Perciò egli può concludere paradossalmente che «sul terreno del pensiero greco, in questo senso può dirsi dunque che non sorga mai vera filosofia, poiché non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva che esso è in rapporto con la realtà che si vuole spiegare»[12]. C'è da chiedersi se Hegel avrebbe sottoscritto una simile affermazione.

[10] *Ibid.*, pp. 26-27.
[11] *Ibid.*, pp. 29-30.
[12] *Ibid.*, p. 31.

Né tale interpretazione muta nell'ultimo scritto di Gentile sulla filosofia antica, cioè la *Storia della filosofia*, arrestatasi a Platone a causa della morte dell'Autore. Anche se qui, infatti, egli divide la storia della filosofia non più in due, ma in tre epoche, cioè la filosofia antica o greca, la filosofia medievale o cristiana, e la filosofia moderna o europea, egli caratterizza ancora la filosofia greca come naturalismo, cioè come un mondo in cui non c'è posto per la libertà, perché la natura è governata da leggi necessarie, dal bruto meccanicismo; indi caratterizza la filosofia cristiana come il mondo della grazia, dell'amore, dello spirito, ma di uno spirito che rimane di fronte alla natura in posizione dualistica; e la filosofia moderna come la vera filosofia cristiana o filosofia dello spirito[13]. A proposito di Platone, in quest'opera, Gentile riconosce il valore della dialettica come unità del molteplice, ma afferma che si tratta di una dialettica oggettiva, statica e perciò morta[14], dimenticando che il *dialegesthai* platonico è un continuo chiedere e rendere ragione, e che il *logos* del *Sofista*, prima di essere il pensiero divino del *Timeo*, è anzitutto il discorso umano. Infine l'Idea platonica, secondo Gentile, resta inattingibile al pensiero, perciò in Platone abbiamo sempre "filosofia", non "sofia", amore non pervenuto al fine a cui si sforza di arrivare[15]. È curioso che proprio ciò che fa essere oggi il pensiero di Platone ancora apprezzato da molti, cioè la perenne ricerca della verità, sia per Gentile proprio il suo limite.

Nel complesso si può quindi affermare che l'interpretazione gentiliana del pensiero antico si presenta più come una valutazione teoretica, elaborata alla luce di una filoso-

[13] G. Gentile, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, edita da V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1964 (*Opere*, vol. X), pp. 31-32.

[14] *Ibid.*, pp. 221-222.

[15] *Ibid.*, p. 248.

fia già precostituita, che come il risultato di una genuina indagine storica. Anche nella più matura *Storia della filosofia*, infatti, benché naturalmente siano tenute presenti le fonti, cioè i frammenti dei presocratici e i dialoghi di Platone, è del tutto trascurata la letteratura critica, che sulla filosofia greca si sviluppò tra Ottocento e prima metà del Novecento in misura ingentissima. L'unica opera citata è il *Grundriss* dell'Überweg, nell'edizione arricchita della bibliografia critica dal Praechter (1926). Per il resto Gentile sviluppa imperturbabilmente la sua interpretazione come del tutto ovvia, senza tenere il minimo conto delle innumerevoli controversie suscitate dalla filosofia presocratica, socratica e platonica. Ciò spiega almeno in parte la tendenza, portata poi all'eccesso da alcuni suoi allievi, di ricostruire, a proposito di qualunque argomento da essi trattato (soggetto-oggetto, uomo-natura, libertà-necessità), in poche pagine l'intera storia della filosofia dal punto di vista gentiliano, presentando siffatti riassunti come trattazioni teoretiche dell'argomento stesso.

3. *Origine dell'interpretazione gentiliana*

Se ora ci chiediamo qual è l'origine dell'interpretazione gentiliana del pensiero antico, non possiamo certo dire che essa è costituita soltanto da Hegel. Certo, in base alla sua concezione della storia della filosofia Hegel sostenne che «le prime filosofie sono le più povere ed astratte», perché ci presentano l'Idea ancora in sé, mentre «la filosofia più tarda, più recente, più giovane, più nuova, è anche la più progredita, ricca e profonda»[16]. Anche Hegel usò i termini oggettivismo e naturalismo, ma ben altro è il tono con cui egli parla della

[16] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930, I, pp. 52-53.

filosofia greca, alla quale dedica più di due terzi delle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, considerandola quindi come il nucleo in cui è già contenuta, sia pure nella forma dell'in sé, l'intera storia della filosofia. Egli dichiara infatti che «gli Europei hanno ricevuto da un paese un po' più lontano della Grecia, dall'Oriente, e più precisamente dalla Siria, la loro religione, l'al di là, il lontano; ma il qui, il presente, la scienza e l'arte, tutto ciò che, mentre soddisfa il nostro spirito, gli conferisce dignità e ornamento, noi sappiamo che ci è venuto dalla Grecia»[17]. Perciò, «se fosse permesso avere una nostalgia, questa si volgerebbe a siffatto paese e alla sua civiltà. Noi ci troviamo tra i Greci come a casa nostra per il fatto soprattutto che essi ci appaiono nel loro mondo come a casa loro. [...] Allo stesso modo come i Greci si trovavano a casa loro, anche la filosofia consiste appunto in questo trovarsi a casa propria, nel fatto che l'uomo nello spirito si trova a casa propria»[18]. È vero che, secondo Hegel, nel mondo Greco solo alcuni individui sono liberi – perché esiste la schiavitù, come peraltro in tutte le civiltà pre-industriali –, ma ciò non toglie che proprio i Greci abbiano scoperto la libertà, e quindi l'eticità libera, «giacché ivi la sostanza spirituale della libertà costituiva il fondamento dei costumi, delle leggi, delle costituzioni»[19]. Da queste affermazioni si può misurare quanto siamo lontani dalla già citata dichiarazione gentiliana, secondo cui «sul terreno del pensiero greco…può dirsi che non sorga mai vera filosofia».

La filosofia greca per Hegel si divide in tre periodi, quello che va da Talete ad Aristotele, la filosofia greca nell'età romana e la filosofia neoplatonica. Nei presocratici si comincia con un pensiero del tutto astratto, in forma naturale o sensi-

[17] *Ibid.*, II, p. 167.
[18] *Ibid.*, pp. 168-170.
[19] *Ibid.,* p. 171.

bile; con Platone si scopre l'Idea in senso generale; e con Aristotele si giunge all'Idea determinata, la quale si scinde nei sistemi ellenistici, per poi ricongiungersi nel neoplatonismo. «Il pensiero concreto autodeterminantesi presso Platone è rappresentato ancora dall'Idea astratta, soltanto nella forma dell'universalità; invece da Aristotele esso è concepito come autodeterminazione, nella concretezza della sua efficacia o attività»[20]. Aristotele è per Hegel, malgrado la posteriorità del neoplatonismo, il vero vertice della filosofia greca. Di lui infatti egli afferma che è «un uomo a cui nessuna età può porre a fianco l'uguale» e che «di fatto Aristotele ha superato per profondità speculativa Platone, giacché conobbe la più profonda tra le speculazioni, l'idealismo, e vi si attenne, nonostante la parte amplissima concessa all'empirismo»[21]. Si può dire che, in qualche modo, Hegel considerava sé stesso l'Aristotele moderno.

È noto, infine, come Hegel ritenne di dover concludere l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cioè l'esposizione completa del suo sistema, e quindi della stessa verità (che è appunto l'Intero, cioè il sistema scientifico), riproducendo, in greco, senza traduzione e senza alcun commento, la celebre pagina del libro XII della *Metafisica* in cui Aristotele espone la sua concezione dell'Atto puro come pensiero di pensiero, degna evidentemente di applicarsi, secondo Hegel, non tanto allo spirito umano, quanto allo Spirito assoluto, cioè al risultato ultimo dell'intero sistema. Anche da ciò si può misurare quanto lontani siamo dalla già citata affermazione di Gentile, secondo cui l'aristotelico pensiero del pensiero «non è né la natura, né lo spirito che sorge al sommo della natura: sibbene l'eterno presupposto di tutto ciò che diviene, la scienza compresa». Lo schema in cui fare rientrare la filosofia greca,

[20] *Ibid.*, pp. 182-183.
[21] *Ibid.*, pp. 275-277.

dunque, in Gentile e in Hegel è forse lo stesso, ma il tono, anzi il giudizio di valore, ovvero, come direbbero gli idealisti, lo "spirito", con cui i due filosofi ne parlano è totalmente diverso.

L'interpretazione gentiliana trova un maggiore riscontro già nella monumentale *Philosophie der Griechen* dello Zeller. Questi divide infatti la filosofia greca in tre periodi, quello presocratico, da lui interpretato come "filosofia della natura", quello che va da Socrate ad Aristotele, da lui interpretato come "filosofia del concetto", e quello posteriore ad Aristotele, da lui interpretato come "filosofia della soggettività astratta". Sul primo periodo l'accusa di naturalismo, dommatismo e addirittura materialismo, è scontata. Ma anche il secondo periodo, pur sostituendo alla natura, come oggetto della filosofia, l'essenza, è pur sempre caratterizzato dall'oggettivismo: «le forme delle cose – scrive Zeller a proposito delle Idee di Platone – non sono prodotto del pensiero né divino né umano, ma stanno in plastica oggettività, come modelli, di contro allo spirito che li contempla [...]. Manca in Platone e in Aristotele un profondo concetto della personalità, i cui diritti, specialmente da Platone, sono riconosciuti solo incompiutamente. E non solo Aristotele rivolge di nuovo il più vivo interesse alla ricerca naturalistica, ma neppure un Platone è impedito dal suo idealismo ad ammirare profondamente la bellezza e divinità del mondo sensibile. Con lui concorda il suo discepolo nella convinzione dell'attività finalistica della natura, in quella considerazione e adorazione estetica della natura, che ci lascia ancor chiaramente riconoscere l'influenza di quelle intuizioni il cui più antico prodotto è la religione naturalistica greca»[22]. Qui l'ammirazione per la bellezza della natura e la concezione finalistica di essa sono considerate se-

[22] E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca*, trad. di V. Santoli, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 22.

gni di naturalismo: alla luce di questo criterio sarebbe stato naturalista anche Hegel!

Ma ciò che è più interessante, è che Zeller ebbe una formazione fondamentalmente teologica, avendo frequentato la scuola teologica di Tubinga, diretta da F.C. Baur. Il suo primo insegnamento universitario, come libero docente a Tubinga (1840) e come titolare a Berna (1847) e poi a Marburgo (1849), fu nella cattedra di teologia. Le sue prime pubblicazioni furono due articoli nei «Theologische Jahrbücher» (1842-1843), ma egli continuò a scrivere di teologia anche in seguito, col volume su Zwingli (1853), le lezioni su Stato e Chiesa (1873), il libro su Strauss (1874) e vari altri scritti di argomento teologico, raccolti poi nei tre volumi di *Vorträge und Abhandlungen* (1865, 1877, 1884)[23]. Ed Émile Boutroux, nell'introduzione alla traduzione francese della *Philosophie der Griechen* (Paris 1877), scrisse che Zeller aveva deciso di studiare la filosofia greca per capire il cristianesimo[24]. È dunque dal punto di vista del cristianesimo, più precisamente di un cristianesimo luterano, che Zeller giudica la filosofia greca, conservando tutta la diffidenza che nei confronti di questa, oltre che della Scolastica, aveva manifestato Lutero.

Ora, non c'è dubbio che Gentile conoscesse l'opera di Zeller, considerata al suo tempo, giustamente, come la maggiore storia della filosofia greca disponibile, la cui influenza è rintracciabile in tutti i manuali di storia della filosofia della prima metà del Novecento. Ma ha ragione Mondolfo nell'indicare in Laberthonnière l'altra grande fonte dell'interpretazione gentiliana della filosofia antica. Mondolfo osserva che

[23] Cfr. R. Mondolfo, *Eduard Zeller e la storia della filosofia antica*, in E. Zeller, *op. cit.*, pp. XVI-XVII.

[24] Per tutto ciò mi permetto di rinviare al mio articolo *Zeller e Aristotele*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e filosofia, s. III, XIX, 3, 1989, pp. 1233-1254.

«un'opposizione reciproca tra paganesimo e cristianesimo la stabiliscono naturalmente i filosofi cattolici ortodossi; ma in forma più decisa i discepoli di Newmann, Loisy e Blondel, che all'inizio di questo secolo crearono e propagandarono il movimento religioso del modernismo. Tipico tra questi il Laberthonnière»[25].

Quest'ultimo, nel libro *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, considera la filosofia greca dominata dal fascino che la natura esercita sui Greci, i quali non si domandano «chi sono io?», ma piuttosto «che cosa sono le cose?»[26]. Invece il cristianesimo, afferma Laberthonnière, insegna all'uomo a trovare sé stesso come realtà interiore, i cui problemi sono «chi siamo noi, donde veniamo, dove andiamo?»[27]. Il Dio della filosofia greca, secondo Laberthonnière, è un Dio-natura, e l'atto puro di Aristotele è un atto perfetto, statico e in eterno riposo. Invece il Dio cristiano è un Dio persona, potere attivo, azione eterna di un'eterna vita[28]. Al mondo greco privo di storia, chiuso nell'eterna identità o nel ciclo dell'eterno ritorno, il cristianesimo sostituisce il mondo dell'iniziativa divina, creato dal nulla e dipendente dalla storia spirituale dell'uomo.

Indubbiamente si tratta degli stessi accenti che abbiamo trovato in Gentile, il quale conosceva bene Laberthonnière e lo critica nel suo libro sul modernismo, rimproverandogli non l'interpretazione della filosofia greca, ma l'adesione costante al cristianesimo dell'Antico e del Nuovo Testamento, «la cui verità è un Assoluto estramondano, estraumano,

[25] R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano*, cit., p. 31.

[26] L. Laberthonnière, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, Paris 1904, trad. it., Vallecchi, Firenze 1931, cap. II.

[27] *Ibid.*, cap. III.

[28] *Ibid.*, cap. IV.

estrastorico, come la verità dello stesso idealismo greco»[29]. È curioso, quindi, che nel prendere le distanze da qualunque forma di cristianesimo, anche il più "moderno", Gentile faccia propria l'interpretazione della filosofia greca che oggi possiamo considerare espressione dei teologi più integralisti, cioè quelli che rifiutano, come nell'antichità Tertulliano, qualsiasi riconoscimento del valore della filosofia antica in quanto espressione della pura ragione e ritengono che non possa esistere verità alcuna al di fuori del cristianesimo. Del resto gli stessi storici della filosofia che a Gentile si ispirano, cioè Guido De Ruggiero, Guido Calogero e Giuseppe Saitta, hanno molto attenuato l'opposizione tra filosofia greca e cristianesimo stabilita da Gentile, sottolineando piuttosto la continuità storica tra i due momenti; la stessa cosa hanno fatto storici di ispirazione neokantiana, come Wilhelm Windelband, o spiritualistica, come Charles Moeller[30].

4. *Considerazioni conclusive*

Può essere interessante, a conclusione di questa rassegna, ricordare quanto ha notato Gabriele Giannantoni in uno dei suoi ultimi scritti, dedicato proprio a *L'idealismo italiano e la filosofia antica*. Egli ha osservato infatti che il suo maestro Guido Calogero, nel contributo su *Gli studi italiani di filosofia antica,* scritto per il volume *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo 80° anniversario* (Napoli 1950), non nomina tra gli storici italiani della filosofia antica dei

[29] G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, II ed., Laterza, Bari 1921, p. 36.

[30] Ciò è stato notato da R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano*, cit., pp. 33-39.

primi cinquant'anni del secolo né Gentile, né lo stesso Croce, né De Ruggiero, dando conto invece quasi esclusivamente dei propri studi[31]. In effetti Gentile non può essere considerato uno storico della filosofia antica, e i soli italiani che in questo campo abbiano raggiunto una notorietà internazionale, nella prima metà del Novecento, sono Rodolfo Mondolfo e lo stesso Calogero. Questi si è segnalato non tanto col volume su *I fondamenti della logica aristotelica* (1927), in cui sulle orme della distinzione gentiliana tra logo astratto e logo concreto attribuisce ad Aristotele due logiche, l'una dianoetica e l'altra noetica, quanto con i suoi *Studi sull'eleatismo* (1932), ripresi nella più tarda *Storia della logica antica, I: L'età arcaica* (Bari 1967), dove si mostra la tendenza della logica arcaica all'indistinzione dei significati. Con Socrate invece, secondo Calogero, ha inizio quelle logica del dialogo che egli considera ancora attuale e di cui lui stesso si fa pertanto difensore.

Quanto a Mondolfo, abbiamo già ricordato l'opera sulla *Comprensione del soggetto umano*, a cui andrebbe affiancato, oltre all'aggiornamento dello Zeller e a numerosi altri studi, soprattutto il volume *Alle origini della filosofia della cultura*, in cui sulle orme di Jaeger e del neoumanesimo filologico tedesco, l'Autore rivendica persino alla filosofia presocratica il carattere non di filosofia della natura, bensì di filosofia della cultura, cioè di quello che hegelianamente si può chiamare lo Spirito oggettivo, contribuendo in tal modo a mostrarne l'attualità[32]. In effetti, malgrado l'apparentemente definitiva

[31] G. Giannantoni, *L'idealismo italiano e la filosofia antica*, in E. Spinelli (a cura di), *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia (Ferrara, 17-22 novembre 1997), Ministero della Pubblica Istruzione, Roma 1998, pp. 69-82.

[32] R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956.

chiusura di Gentile nei confronti del pensiero antico, i filosofi antichi, specialmente Platone e Aristotele, continuano ad essere degli interlocutori preziosi del dibattito filosofico contemporaneo, come è stato mostrato in molteplici occasioni[33].

[33] Mi limito, per brevità, a rinviare ad A. Zadro, *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1990, e al mio libro su *Aristotele nel Novecento*, ivi, 1992.

XIV. CROCE E LA "LOGICA DELLA FILOSOFIA"

Il mio giudizio sul "posto di Croce nella storia della filosofia" – come suona il tema della tavola rotonda a cui stiamo partecipando – non può che essere quello di un "esterno" alla tradizione crociana, interessato tuttavia non solo alla storia della filosofia, ma anche allo stato attuale della filosofia nel mondo, in particolare al dibattito che si sviluppa da alcuni decenni tra i filosofi "analitici", sicuramente maggioritari nell'area culturale anglo-americana, e quelli che costoro chiamano i filosofi "continentali", altrettanto sicuramente maggioritari nell'area culturale del continente europeo. So che questa distinzione è suscettibile di numerose critiche, perché giustappone due categorie fra loro del tutto eterogenee, ma ritengo che essa sia ugualmente efficace per descrivere una divisione reale nel modo di concepire la filosofia e di fare filosofia oggi.

Alla luce di questa distinzione mi sembra che Croce si possa considerare senz'altro uno dei maggiori rappresentanti, nella filosofia del Novecento, del modo tipicamente "continentale" di fare filosofia, il che gli conferisce indubbiamente una certa attualità nel dibattito filosofico contemporaneo. Egli infatti non solo ha indicato, ma ha praticato con successo, la concezione della filosofia come conoscenza essenzialmente storica, cioè giudizio storico, comprensione

della storia. Questo modo di fare filosofia è quello proprio della cosiddetta "ermeneutica", dominante oggi nella filosofia continentale (della quale l'ermeneutica è stata definita come la *koinè*), riconducibile alla distinzione diltheyana tra *Erklären* e *Verstehen* e rappresentata nella seconda metà del Novecento soprattutto da Gadamer. Progenitore comune a Dilthey, Croce e Gadamer è, come tutti sappiamo, Hegel. Direi anzi che la filosofia di Croce è il contributo più importante che la cultura italiana ha dato, almeno nella prima metà del Novecento, a questo modo di fare filosofia, essendo quella di Gentile più "speculativa" e quindi meno legata alla sola comprensione storica. Mi sembra giusto valutare questi nostri filosofi in prospettiva europea, evitando in tal modo la provincializzazione legata alle discussioni tipicamente italiane tra gli epigoni dell'uno e dell'altro.

Non so quanto possa piacere ai crociani d'oggi, giustamente affezionati alla chiarezza, alla sobrietà, alla probità intellettuale del loro maestro, il ritrovarsi accanto a heideggeriani, esistenzialisti, neomarxisti, post-moderni ed altro, che affollano la categoria dei filosofi "continentali"; ma l'appartenenza di Croce a questo schieramento mi sembra indubbiamente attestata, oltre che dalla concezione della filosofia come conoscenza storica, dall'atteggiamento di Croce nei confronti della logica. Giustamente i fautori della distinzione tra "analitici" e "continentali", dall'inglese Michael Dummett all'irlandese Kevin Mulligan e all'italiana Franca D'Agostini, sottolineano come una delle discriminanti tra gli appartenenti ai questi due schieramenti sia il rispettivo atteggiamento di fronte alla logica. Gli "analitici", come è noto, annettono un valore decisivo, per l'attività filosofica, alla logica, sia che intendano formalizzare il linguaggio comune, come ha fatto, ad esempio, Quine sulla scia di Frege, di Russell e del primo Wittgenstein, sia che intendano

semplicemente analizzarlo, come hanno fatto, sulla scia del "secondo" Wittgenstein, i rappresentanti della scuola di Oxford (Austin, Ryle, Strawson e oggi Wiggins). Uno dei più importanti libri di Dummett si intitola, non a caso, *Le basi logiche della metafisica.*

I "continentali" invece, cioè fondamentalmente gli ermeneutici, sono apparentemente contro la logica, ma in realtà sono contro soltanto la logica formale applicata in filosofia, cioè contro l'uso della logica formale come metodo della filosofia, in nome di una logica diversa, che essi chiamano "logica della filosofia". Emblematica, a questo riguardo, è la posizione di Gadamer, che nel titolo della sua maggiore opera ha in qualche modo contrapposto la "verità" al "metodo", sostenendo implicitamente che la conoscenza della verità non è il risultato di una metodologia di tipo scientifico, quale è appunto la logica formale, bensì di un procedimento di tipo, appunto, ermeneutico. Ma altrettanto emblematica, per restare in Italia, è stata la discussione verificatasi a Palermo nello scorso ottobre, in occasione del convegno su Giovanni Gentile, tra l'"analitico" (o che almeno riportava tale punto di vista) Franco Restaino e il "continentale" Girolamo Cotroneo, crociano ma in quella circostanza difensore di Gentile. Il primo infatti accusava la logica di Gentile di mancare di rigore analitico, mentre il secondo la difendeva come "logica della filosofia", diversa quindi dalla logica formale degli analitici.

Ebbene, Croce è colui che, nel *Saggio sullo Hegel*, ha affermato più energicamente la necessità di una "logica della filosofia". Il libro si apre infatti con le seguenti espressioni: «Hegel è di quei filosofi, che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo a elaborare una logica della filosofia. Anzi, a me sembra, la logica della filosofia (con le

conseguenze che ne discendono per la soluzione dei problemi particolari e per la concezione della vita) fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente. In essa trovò, o condusse a perfezione e fece valere, principî di alta importanza, che erano stati ignorati o appena accennati dai filosofi anteriori, e che perciò si possono considerare come sue vere scoperte»[1].

L'espressione "logica della filosofia" è tuttavia ambigua. Se, infatti, per "logica" si intende la scienza (tale credo che essa sia, come lo è la matematica) che stabilisce la "leggi" o, se l'espressione sembra troppo "violenta", le "regole" del ragionamento, la cui inosservanza rendono quest'ultimo semplicemente errato (si pensi a errori di logica quali i paralogismi o i sofismi), allora non si può dire che c'è una logica della filosofia diversa dalla logica delle scienze. Le leggi della logica valgono dovunque, quale che sia l'oggetto a cui il ragionamento si applica, e i filosofi sono tenuti a rispettarle non meno di altri, pena il cadere in discorsi sconclusionati, privi di forza argomentativa, come purtroppo talvolta si ha l'impressione che avvenga (non nei grandi, ma nei loro maldestri imitatori). Un sillogismo (prendo questo termine nel senso più lato di deduzione) errato, ad esempio perché contiene un'omonimìa o una *quaternio terminorum*, è irrimediabilmente privo di valore, qualunque sia il suo contenuto e il campo a cui si applica, in filosofia e in teologia tanto quanto in geometria o in giurisprudenza. In questo senso, non si può parlare correttamente di una "logica della filosofia".

Se invece con questa espressione si intende, come intende effettivamente Croce nell'opera sopra citata, un "metodo", cioè, nel senso greco del termine *met-hodos*, una via, un percorso, allora c'è sicuramente un metodo della filosofia,

[1] B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, p. 3.

anzi ce ne sono parecchi, direi tanti quante sono le principali correnti filosofiche, ma sempre nel rispetto dell'unica logica, cioè quella che detta le corrette regole di inferenza, quali che siano non solo i contenuti degli enunciati, ma anche gli assiomi che stanno alla base di essi e che possono determinare, con il loro variare, diversi "sistemi" di logica formale, tutti ugualmente corretti (ivi comprese le cosiddette "logiche paraconsistenti" e la cosiddetta "logica vaga", o *fuzzy*).

Che con l'espressione "logica della filosofia" Croce intenda il metodo, risulta dalle dichiarazioni seguenti, le quali seguono immediatamente quella riportata sopra: «È strana l'avversione che incontra questo concetto (che pure è assai semplice e dovrebbe esser accettato per evidenza irresistibile) di una logica della filosofia: che la filosofia, in altri termini, si muova secondo un suo proprio metodo, di cui sia da indagare e formolare la teoria. Nessuno mette in dubbio che le matematiche abbiano un lor metodo, che si studia nella logica delle matematiche; che le scienze naturali abbiano il loro, e quindi sorga la logica dell'osservazione, dell'esperimento, dell'astrazione; che abbia il suo la storiografia, e vi sia perciò una logica del metodo storico; la poesia e l'arte in genere, e si abbia la logica della poesia e dell'arte, l'estetica; che nell'operosità economica sia insito un metodo, il quale appare poi in forma riflessa nella scienza economica; e che un metodo suo abbia, infine, l'attività morale, e in forma riflessa si presenti come etica (o logica della volontà, secondo è stata a volte chiamata). Ma quando poi si giunge innanzi alla filosofia, moltissimi recalcitrano alla conseguenza: che dunque anche la filosofia, una volta che la si fa, debba avere un metodo suo proprio, che occorre determinare. E, per converso, pochissimi si meravigliano del fatto, che i trattati di logica, concedendo larga parte alla considerazione delle discipline matematiche e naturalistiche, non diano di solito alcun rilie-

vo alle discipline filosofiche, e spesso le passino addirittura sotto silenzio».

In questo passo la distinzione tra la logica come scienza, con le proprie regole e le proprie leggi, e la logica come metodo, della filosofia o di singole altre scienze, sembra chiara e quindi la tesi del passo può essere accettata, con la sola riserva di verificare se esista effettivamente un unico metodo filosofico, o non ve ne siano piuttosto molti, come dal punto di vista storico sembra più plausibile affermare. Il "metodo geometrico" di Descartes e di Spinoza non coincide infatti col "metodo sperimentale" di Locke o di Boyle, o col "metodo trascendentale" di Kant, o col "metodo dialettico" di Hegel e di Marx, o col "metodo fenomenologico" di Husserl, o col "metodo analitico-linguistico" di Wittgenstein, o col "metodo ermeneutico" di Gadamer, o col metodo confutatorio dell'antica dialettica greca[2]. In tutti questi casi il termine "metodo" è usato nel senso greco di "percorso", e non in quello moderno di "regolamento" previo, che tutti i filosofi qui menzionati, con l'eccezione forse di Descartes, rifiuterebbero come inaccettabile per la filosofia.

Eppure non sempre Croce sembra avere chiara questa distinzione, così come non sempre sembra averla chiara Hegel, la cui influenza, oltre a costituire uno dei maggiori pregi della filosofia crociana, ne costituisce a volte anche un limite. Come Hegel, infatti, anche Croce scrisse una *Logica* – il che dimostra che anche i filosofi "continentali" a loro modo si interessano a questa disciplina –, la quale, come la *Scienza della logica* di Hegel, oggi è oggetto più di indagine storiografica che di applicazione sistematica. In essa Croce per un verso sembra voler rispettare le regole della logica formale,

[2] Ho tentato di analizzare brevemente questi metodi nella parte seconda del volume *Filosofia*, scritto in collaborazione con A. Girotti per la collana "Professione docente" della casa editrice La Scuola (Brescia 2000).

ma per un altro verso civetta col linguaggio hegeliano, proponendoci una logica nuova, diversa da quella formale, disprezzata come astratta, intellettualistica, formale appunto, cioè sostanzialmente vuota. Ma prima di attingere qualche esempio di chiarezza, e qualche esempio di confusione, da quest'ultima, possiamo rilevare come gli stessi pregi e difetti ("ciò che è vivo e ciò che è morto"?) si possano riscontare anche nel citato *Saggio sullo Hegel.*

Qui infatti, alludendo esplicitamente a coloro che "scambiano gli schemi per la realtà" (i logici formali?), e "scambiano per manicomio" il "cielo" della logica hegeliana, Croce scrive: «Un'altra manifestazione della stessa paura irragionevole è il grido che, con tale logica, venga sottratta all'uomo la base stessa, o la regola, del suo pensiero: il principio d'identità o di contraddizione; del che si recano in prova le frequenti dimostrazioni di malumore, date da Hegel contro quel principio, e la sua sentenza, che occorra sostituirlo col principio contrario: che tutto si contraddice»[3]. A questo proposito non è forse inutile ricordare che il principio di contraddizione (o, più correttamente, di non contraddizione), identificato da Croce, come da Hegel, col principio di identità, il quale invece è cosa ben diversa, malgrado quanto i non specialisti di logica vanno dicendo, resta alla base di qualsiasi sistema di logica contemporanea, sia consistente che "paraconsistente", sia intuizionistica che non intuizionistica. Non è questo il luogo per approfondire tale questione[4]. Basti solo dire che la critica considerata, giustamente, la più efficace nei confronti di tale principio, cioè quella del logico polacco

[3] B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 21.

[4] Mi permetto di rinviare, al riguardo, all'ultimo capitolo del mio libro su *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987, il quale ha avuto l'onore di essere apprezzato da un epistemologo quale Ludovico Geymonat in una recensione nel «Sole-24 ore».

Jan Lukasiewicz – dopo che finalmente si è potuta leggere in una lingua diversa dal polacco la sua versione più ampia, e non ci si è più limitati soltanto all'articolo in cui il suo stesso autore l'aveva compendiata –, è risultata sostanzialmente una difesa di esso, nella sua formulazione ontologica, e della sua irrinunciabile verità[5].

Del resto Croce giustamente osserva che «Hegel non nega il principio d'identità, perché altrimenti avrebbe dovuto ammettere, per esempio, che la sua teoria logica sia vera e non vera insieme, vera e falsa...E tutta la sua polemica, tutta la sua filosofia, non avrebbe più nessun significato, non sarebbe stata fatta sul serio; laddove non ci vuol molto ad avvedersi che è seriissima...Se si bada solo alle parole adoperate da Hegel, si potrà dire che egli neghi fede al principio d'identità; ma se si guarda addentro, si scorge che Hegel nega fede semplicemente al fallace uso del principio d'identità; all'uso che se ne fa dagli astrattisti, col ritenere l'unità cancellando l'opposizione o col ritenere l'opposizione cancellando l'unità»[6]. Fino a questo punto nessuna confusione: sia Croce che Hegel sembrano alludere alla necessità di riconoscere che la realtà, specialmente la realtà storica, è intessuta di opposizioni, cioè di contrasti tra soggetti, tra forze, tra tendenze, che per un verso si oppongono e per un altro verso si implicano reciprocamente e dunque formano un'unità: si tratta di quelle che sono state chiamate opposizioni fra correlativi (Aristotele) o tensioni polari (Romano Guardini).

Ma l'ambiguità, e forse anche la confusione, nasce nel seguito, dove Croce – fedele peraltro a Hegel – afferma:

[5] Si veda, ad esempio, la traduzione francese del libro, J. Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote*, L'éclat, Paris 2000. Dell'articolo è ora disponibile anche una versione italiana: J. Lukasiewicz, *Sul principio di contraddizione in Aristotele*, in «Paradigmi», 18, 2000, pp. 389-411.

[6] B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 22.

«Quell'uso (fallace) ha luogo perché non si vuol riconoscere che l'opposizione o contradizione non è già un difetto, una macchia, un male delle cose, eliminabile da esse, e molto meno un nostro errore soggettivo; ma è, anzi, l'essere vero delle cose: tutte le cose si contraddicono in loro stesse, e il pensiero è il pensiero della contradizione». Qui l'opposizione viene senz'altro identificata con la contraddizione, ossia con ciò che sopra era stato definito come ammettere che una teoria sia vera e non vera insieme, vera e falsa, il che rende del tutto insignificante il discorso, qualsiasi discorso in cui una tale contraddizione si annida. Come infatti ha giustamente osservato Popper nel suo famoso articolo *Che cos'è la dialettica?*, la contraddizione è utile, anzi indispensabile per la scienza, cioè per la conoscenza della verità, ma non perché sia vera, bensì proprio perché è falsa, cioè non corrispondente alla realtà, e quindi utile a farci riconoscere l'errore, cioè a farci considerare errata qualunque teoria contenga in sé una contraddizione. Come è stato dimostrato dal cosiddetto teorema dello pseudo-Scoto, qualunque sistema contenga in sé una contraddizione consente di dimostrare tutto e il contrario di tutto, cioè risulta perfettamente triviale[7].

Lo stesso Croce, come del resto Hegel, continua dicendo: «L'opposizione pensata è opposizione superata, e superata appunto in virtù del principio di identità; l'opposizione disconosciuta, o l'unità disconosciuta, è l'apparente ubbidienza a quel principio, ma, in effetti, la sua reale contradizione». Ora, se qui si parla di opposizione intesa come polarità, è giusto dire che essa va pensata, cioè riconosciuta, ma non c'è nessun bisogno di dire che essa va superata. Se invece si parla di opposizione nel senso di contraddizione, è giusto dire che essa va superata, cioè tolta, ma il solo modo per toglierla è

[7] K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, II, pp. 531-570.

di considerare errata la teoria che la contiene, e la ragione per cui la si toglie è il fatto che essa è falsa. Togliere la contraddizione equivale infatti a confutare, cioè a mostrare che è contraddittoria la teoria che la contiene. Se invece si ritiene, con Hegel, che la contraddizione sia non solo possibile (nel pensiero), ma reale (cioè esistente nella realtà), e addirittura necessaria (alla realtà), non si vede più per quale motivo essa debba essere tolta, cioè non si riesce più a confutare nessuna teoria.

Ciò vale in linea teorica, ma dal punto di vista storico si può comprendere benissimo il ricorso di Hegel, e quindi di Croce, al concetto di contraddizione, per l'uso effettivamente troppo angusto, e quindi errato, che la filosofia moderna (ma forse già quella medievale) aveva fatto del principio di identità, sostituendolo all'aristotelico principio di non contraddizione. Come infatti ho cercato di mostrare altrove, il principio di identità, la cui prima formulazione è probabilmente quella dello scotista Antonio Andrea (detto "Scotellus", XIV secolo), cioè "*ens est ens*", nella filosofia moderna, ad esempio in Leibniz ed in Kant, si limitava ad affermare la pura identità di un termine con se stesso ("A è A", "*quicquid est, est; quicquid non est, non est*"), e dunque non poteva portare, come osserva Hegel, che a "vuote tautologie", impedendo, cioè rendendo contraddittorio, qualsiasi enunciato contenente la predicazione di un termine di un altro (per esempio "A è B"). Hegel si avvide di ciò e, per non rassegnarsi alla vuota tautologia, affermò la necessità della contraddizione, cioè "A=non A". A ciò tuttavia egli fu costretto per il fatto di avere condiviso con i fautori del principio di identità il presupposto che la copula "è" esprima soltanto l'identità (egli infatti lo formula addirittura usando il segno algebrico dell'uguaglianza, A=A), e non la predicazione di un termine rispetto a un termine diverso.

Se Hegel si fosse invece rifatto alla formulazione aristote-

lica del principio di non contraddizione, la quale non dice "A è A", bensì "è impossibile affermare contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto che A è B e che A non è B", non avrebbe avuto nessun motivo per ritenere necessaria la contraddizione, perché sarebbe comunque potuto andare oltre la semplice tautologia, formulando qualsiasi enunciato predicativo non contraddittorio ("A è B", oppure "A non è B"). Del resto Hegel, quando parla di Aristotele, non si oppone mai al suo principio di non contraddizione, e quando critica il principio di identità, non lo attribuisce mai ad Aristotele. È appunto l'aristotelico principio di non contraddizione quello che rende possibile la confutazione, cioè la dimostrazione che una teoria è falsa perché contiene una contraddizione, e quindi permette il vero superamento, o toglimento, della contraddizione.

Tutto ciò è stato perfettamente compreso da Croce nella sua *Logica.* Qui, nel capitolo su "L'opposizione e i principi logici", Croce afferma che «la legge del pensiero è legge di unità e distinzione, e perciò essa si esprime nella doppia formola: che A è A (unità), che A non è B (distinzione): la quale doppia formola è per l'appunto ciò che si chiama legge o principio d'identità e contradizione», espressione che egli tuttavia critica perché sembra porre la legge del pensiero fuori o sopra del pensiero, mentre essa è il pensiero stesso[8]. Indi Croce prosegue: «Male assai maggiore si ha quando il principio d'identità e contradizione viene formulato e inteso, non già nel significato che A non è B, ma in quello che A sia A solamente e non già anche non-A, ossia il suo opposto; perché, inteso in questo modo, esso mena diritto a porre il momento negativo fuori del positivo, il non essere fuori o di fronte all'essere, e quindi all'assurda concezione della real-

[8] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1964, p. 60.

tà come essere immobile e vuoto». Qui egli mostra di avere compreso che il principio di identità usato dalla filosofia moderna è troppo angusto e quindi sbagliato, perché porta alla vuota tautologia.

Poi Croce aggiunge: «Contro questa perversione del principio d'identità e contradizione si è escogitata e fatta valere un'altra legge o principio, la cui formola è 'A è insieme non-A'; ossia 'ogni cosa si contraddice in se stessa'. Reazione necessaria e provvida contro l'unilateralità del modo in cui veniva interpretato il principio precedente. Ma essa reca a sua volta l'inconveniente di tutte le reazioni, perché sembra sorgere di fronte alla prima legge come inconciliabile rivale, destinata a soppiantarla...Alla falsa estensione del principio d'identità segue la falsa estensione del principio dialettico». Qui Croce critica Hegel, cioè ha compreso che la causa della credenza di Hegel nella necessità della contraddizione fu proprio la concezione troppo angusta del principio di identità ricordata sopra.

Ma poi alla fine, in nome della "vita", cioè del divenire, che è insieme affermazione e negazione, Croce propone di unificare i due princìpi, cioè quello che afferma l'identità e quello che afferma la contraddizione, nel "principio di ragion sufficiente", considerando quest'ultimo come espressione della verità[9]. Ora, è vero che, se si intende il principio di identità come escludente qualsiasi predicazione fra termini diversi, è inevitabile concepire quest'ultima come una contraddizione; ma non è questo il senso genuino del principio aristotelico di non contraddizione, il quale governa appunto la predicazione fra termini diversi e perciò esclude dalla verità la contraddizione. Il discorso di Croce risulterebbe molto più chiaro, ed accettabile anche da parte degli "analitici", se

[9] *Ibid.*, p. 64.

precisasse che l'opposizione, anche quella polare, cioè fra correlativi che si implicano reciprocamente, può essere detta "contraddizione" solo in senso metaforico.

Tornando, in conclusione, alla contrapposizione tra filosofi "analitici" e "continentali", si può dire che questi ultimi dovrebbero prestare maggiore attenzione alla logica formale e quindi essere più cauti nell'uso delle metafore, ad esempio la metafora della "contraddizione", per non confondere opposizione e contraddizione. Questa potrebbe essere considerata una lezione di tipo crociano, cioè un invito alla sobrietà del linguaggio e ad evitare le confusioni fra concetti distinti, anche se Croce non sembra averla professata con esemplare chiarezza nella sua *Logica*, mentre la ha sicuramente messa in pratica nel suo modo di fare filosofia.

XV. ANCORA SULLE RADICI FILOSOFICHE DELL'IDEA DI EUROPA

Ripropongo in questa occasione un mio scritto risalente a quindici anni fa, quando il dibattito sulle radici culturali dell'Europa non aveva ancora assunto quella coloritura ideologica che si è manifestata in occasione delle discussioni sulla Costituzione europea[1]. Continuo infatti a professare le opinioni sostenute allora, anche alla luce del dibattito sviluppatosi in seguito, del quale darò conto nell'Appendice che ho aggiunto alla fine.

I. L'idea di Europa

Prescindiamo per il momento dalla nozione di Europa come espressione geografica e consideriamo invece l'Europa come realtà culturale, e quindi storica. Da questo punto di vista si può dire che l'idea di Europa è la consapevolezza che gli Europei hanno della propria identità, la loro "autocomprensione". Tale idea, come determinazione di un'identità, non può che essersi formata attraverso una serie di contrapposizioni: la contrapposizione all'Asia, cioè all'Oriente, av-

[1] E. Berti, *Radici filosofiche dell'idea di Europa*, in B. Mondin (a cura di), *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 45-58.

venuta già nell'antichità, e la contrapposizione all'America, cioè all'Occidente, avvenuta in età moderna, anzi contemporanea.

1. *L'idea di Europa in Erodoto e in Hegel*

Il filosofo che più di ogni altro si è impegnato in questa determinazione è Hegel, filosofo della storia e storicista, il quale è riuscito a sintetizzare nel suo pensiero le due grandi componenti della cultura europea moderna, cioè il classicismo ed il romanticismo. Per quanto riguarda la contrapposizione tra l'Europa e l'Asia, Hegel ha ricalcato l'idea che gli stessi antichi Europei, in particolare i Greci, con Erodoto, se ne erano fatti. Invece per quanto riguarda la contrapposizione tra l'Europa e l'America, Hegel ha singolarmente anticipato l'idea che è stata poi esposta da un nostro contemporaneo, cioè Carl Schmitt.

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel sostiene che la "storia del mondo" si sviluppa attraverso tre stadi:

1) il "mondo orientale", nel quale un solo uomo è libero, cioè il despota, quindi nessuno è libero, perché la libertà presuppone una pluralità di soggetti che si limitano reciprocamente, mentre il despota, non essendo limitato da nessuno, non può che essere schiavo delle sue passioni;

2) il "mondo greco-romano", nel quale alcuni uomini sono liberi, mentre altri sono schiavi: qui, malgrado l'esistenza della schiavitù, si ha la scoperta della libertà, sia pure di una libertà soltanto parziale;

3) infine il mondo "cristiano-germanico", nel quale l'uomo in quanto tale è libero, cioè tutti sono liberi, se non davanti agli altri uomini (perché di fatto il cristianesimo non

portò all'abolizione della schiavitù), certamente davanti a Dio.

Il criterio di questa classificazione, e quindi la nota discriminante tra un "mondo" e l'altro, è per Hegel la "libertà", che non ha solo un significato politico, come negazione del dispotismo e sua sostituzione con altri regimi (monarchia, aristocrazia e democrazia), ma ha anche un significato spirituale, perché è sinonimo di autocoscienza, quindi di spiritualità. Per Hegel pertanto che l'Europa è il luogo in cui è stato scoperto lo spirito; noi diremmo la persona, intesa come soggetto dotato di natura razionale, cioè di un intelletto capace di pensare l'universale e di una volontà capace di volere l'universale: per questa duplice capacità la persona è essenzialmente libertà.

Ma questa è precisamente l'idea che Erodoto, lo storico greco vissuto nel V secolo a. C., aveva dell'Europa. Egli afferma infatti, nelle sue *Storie*, che le guerre combattute dai Greci, da lui identificati senz'altro con gli Europei, contro i Persiani, da lui identificati con gli Asiatici, furono una lotta per la libertà, che viene così ad essere il carattere proprio dell'Europa, contro la servitù, che sarebbe il carattere proprio dell'Asia. Ciò non deve stupire, perché effettivamente il regime politico con cui si reggevano i Persiani era il dispotismo, cioè un regime nel quale i sudditi del "Gran Re" erano come suoi schiavi, ed altrettanto si poteva dire di tutti i regni asiatici dell'antichità. Al contrario i regimi con cui si reggevano i Greci ammettevano una pluralità di soggetti liberi, sia nelle monarchie, dove il re non era mai un despota, ma riconosceva accanto a sé elementi di aristocrazia (i consigli) e di democrazia (le assemblee), sia nelle aristocrazie, dove governavano pochi, ma uguali tra di loro, sia nelle democrazie, dove governavano molti, sia pure con l'esclusione degli schiavi.

Per Hegel la vera Europa è il "mondo cristiano-germanico", cioè la civiltà risultante dalla cristianizzazione del mondo greco-romano e dalla sua fusione, in seguito alle invasioni barbariche, con i popoli germanici, a loro volta evangelizzati dai cristiani greci (nell'Europa orientale) e dai cristiani romani (nell'Europa occidentale). Questo mondo è, a sua volta, la sintesi di tre elementi:

1) il primo, cioè l'elemento classico, greco-romano, è appunto la libertà, vale a dire la razionalità: senza razionalità, infatti, cioè senza capacità di conoscere l'universale, non c'è libertà, cioè capacità di resistere ai condizionamenti particolari;

2) il secondo, cioè l'elemento cristiano (meglio sarebbe dire ebraico-cristiano), comprende l'idea di creazione (esposta per la prima volta nel *Vecchio Testamento*), la quale stabilisce una contrapposizione tra l'uomo e la natura, per cui l'uomo è signore della natura non umana e questa è stata creata per lui, nonché l'idea di uomo-Dio (esposta per la prima volta nel *Nuovo Testamento*), la quale dà un senso all'affermazione vetero-testamentaria secondo cui l'uomo è "immagine di Dio". Grazie all'uomo-Dio, infatti, cioè a Gesù Cristo, l'uomo è "figlio" (sia pure adottivo, cioè non per natura, ma per grazia) di Dio stesso.

3) Infine, il terzo, cioè l'elemento germanico (meglio sarebbe dire slavo-germanico, perché è il contributo di tutti i popoli entrati in contatto con l'Impero romano), secondo Hegel è caratterizzato dall'individualismo, ovvero dal soggettivismo. Sul piano del pensiero questo elemento porta alla contrapposizione tra l'uomo, inteso come soggetto di conoscenza, e la natura non umana, intesa come oggetto; e sul piano dell'azione esso porta al dominio dell'uomo sulla natura, per cui l'uomo attraverso la scienza e la tecnica assoggetta la natura alla propria volontà.

Quest'ultimo elemento differenzia l'Europa dall'Asia: in Asia, infatti, non c'è opposizione tra uomo e natura, ma unità, sia sul piano teoretico, perché in essa non nasce la scienza intesa nel senso moderno del termine, sia sul piano pratico, perché in essa non si trova la tecnica intesa ugualmente nel senso moderno del termine. L'Europa, al contrario, è il luogo in cui, grazie alla distinzione ed alla contrapposizione tra uomo e natura, nascono la scienza moderna e la tecnica ad essa collegata.

2. *L'idea di Europa oggi*

La caratterizzazione hegeliana, pur nella sua schematicità, ha il pregio della chiarezza e, con opportune integrazioni e correzioni, può essere riproposta come valida ancora oggi. Si può dire, infatti, che l'Europa è veramente la sintesi dei tre elementi sopra menzionati: una vera e propria sintesi, perché ciascuno di essi, preso da solo, non basta a caratterizzarla. La classicità non basta a caratterizzare l'Europa, perché essa è un elemento fatto proprio anche dalla civiltà musulmana, che è in gran parte africana ed asiatica. Gli Arabi infatti, nel medioevo, hanno recuperato la filosofia e la scienza dei Greci, trasmettendole poi agli Europei.

Nemmeno il cristianesimo è sufficiente a caratterizzare l'Europa. Esso infatti anzitutto è una sintesi tra ebraismo ed ellenismo, nel senso che unisce il messianismo ebraico con la cultura greca, assorbita attraverso la lingua (non si dimentichi che il *Nuovo Testamento* è stato scritto in greco), e con la filosofia greca, assorbita attraverso la teologia (perché i dogmi fondamentali del cristianesimo, cioè la Trinità divina e l'incarnazione del Verbo, sono stati formulati dai primi Concilii per mezzo di categorie desunte dalla filosofia gre-

ca, quali natura, sostanza e ipostasi). Inoltre il cristianesimo, nell'antichità, si è diffuso contemporaneamente in Asia (specialmente in Siria), dove geograficamente è nato, in Africa (specialmente nell'Africa settentrionale e in Egitto) ed infine in Europa, anche se poi è stato quasi completamente spazzato via dai primi due continenti ad opera dell'Islam.

L'elemento germanico-slavo, cioè "barbarico" rispetto alla cultura greco-romana, è forse quello che, dopo avere assimilato quest'ultima e il cristianesimo, ha contribuito maggiormente a delimitare l'Europa, cioè a differenziarla dall'Asia e dall'Africa: dal punto di vista etnico, infatti, l'Europa è risultata essere una mescolanza prima tra i Latini e i Celti e poi tra i Latini ed i Germani, ad Occidente, e tra i Greci e gli Slavi, ad Oriente. L'espressione di questa sintesi sono i grandi santi che hanno caratterizzato la cultura europea l'Europa dell'alto medioevo: san Benedetto in Italia, gli evangelizzatori dei Franchi (san Dionigi) in Francia, dei Britanni e poi degli anglosassoni (san Colombano, sant'Agostino di Irlanda) nelle isole britanniche, dei Tedeschi (san Bonifacio) in Germania, degli Slavi (i santi Cirillo e Metodio) nell'Europa orientale.

L'altro fattore di delimitazione, che ha differenziato l'Europa dall'Asia e dall'Africa, ma in modo negativo, cioè per la sua pressoché totale assenza in Europa e la sua presenza dominante in questi ultimi due continenti, è stato, a partire dal VII secolo d. C., l'Islam. Si può dire, dunque, che l'Europa, dal punto di vista culturale, ha cominciato ad esistere, cioè ha assunto una propria identità e specificità, dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente e dopo la riduzione dell'Impero romano d'Oriente, cioè dell'Impero bizantino, ai soli territori geograficamente europei ad opera dei Musulmani (prima Arabi e poi Turchi). Dal VII al XIX secolo si è avuta così una coincidenza tra l'Europa intesa in

senso geografico e l'Europa intesa in senso culturale, cioè si è realizzata storicamente l'idea di Europa.

II. Le radici filosofiche

1. *Antichità classica*

Nell'antichità classica l'unica radice veramente filosofica – non parliamo quindi di altre radici, culturali o religiose – dell'Europa è stata senza dubbio la filosofia greca, le cui componenti che sono sopravvissute ed hanno influenzato l'intera cultura moderna sono essenzialmente due: il platonismo (espressione in cui vanno compresi anche il cosiddetto medioplatonismo e ed il neoplatonismo) e l'aristotelismo. Altre componenti della filosofia greca classica, quali lo stoicismo, l'epicureismo e lo scetticismo, pur esercitando qualche influenza sulla posteriore cultura europea, non hanno inciso su questa in misura paragonabile a quella del platonismo e dell'aristotelismo.

Queste due grandi filosofie hanno due caratteri in comune: la dialettica, cioè l'attitudine ad argomentare razionalmente, e la metafisica, cioè la fondazione razionale di un principio trascendente. Esse tuttavia si distinguono l'una dall'altra per il tipo di metafisica che rispettivamente costruiscono: il platonismo propone infatti una metafisica di tipo "discendente", che cioè procede dall'alto verso il basso, dal principio supremo alla realtà che ne dipende, mentre l'aristotelismo propone una metafisica di tipo "ascendente", che procede dal basso verso l'alto, dal mondo dell'esperienza al principio supremo. Nel primo, pertanto, dominano concetti come l'idea, la verità, la luce, la creazione, l'emanazione; nel

secondo concetti come l'esperienza, il senso comune, la ragione, la dimostrazione.

2. *Tarda antichità e medioevo*

Nella tarda antichità avviene l'incontro fra la filosofia greca e il cristianesimo. Tale incontro è però sostanzialmente limitato al platonismo (medioplatonismo e neoplatonismo) e dà luogo all'"agostinismo". Con questo termine non alludiamo solo al pensiero di sant'Agostino, ma a tutto quel filone che si sviluppa poi nell'alto e nel basso medioevo e che trova la sua espressione, sul piano politico, nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, e sul piano più strettamente filosofico, in Scoto Eriugena, sant'Anselmo, la scuola di Chartres, san Bonaventura, e nelle condanne di Aristotele pronunciate dal vescovo di Parigi, Etienne Tempier, e dai vescovi di Canterbury, Robert Kilwardby e John Peckham (sec. XIII).

L'agostinismo è caratterizzato dal metodo platonico-neoplatonico, che procede dall'alto verso il basso, quindi dal primato della rivelazione sulla ragione, della grazia sulla natura, della volontà sull'intelletto. Sul piano politico, esso è caratterizzato da un profondo pessimismo circa la natura umana. Questa è considerata come totalmente corrotta dal peccato originale, per cui l'uomo è naturalmente nemico dell'uomo ed ha bisogno, per essere tenuto a freno nei suoi istinti di sopraffazione, dell'intervento del potere politico, il quale è dunque inteso essenzialmente come repressione delle tendenze malvagie dovute al peccato (per Giovanni di Salisbury il principe non è altro che un boia). Ciò conduce a dottrine politiche di tipo autoritario e a dottrine sociali di tipo particolaristico, quali la negazione della legittimità di una società politica non cristiana e la conseguente negazione

dei diritti civili agli Ebrei ed ai Musulmani. Per comprendere l'importanza dell'agostinismo, non si deve dimenticare che esso ha dominato quasi tutto il medioevo, da sant'Agostino al secolo XIII, ed ha poi largamente ispirato anche la filosofia moderna.

3. *Tardo medioevo*

Alla fine del medioevo, cioè negli ultimi anni del secolo XIII e nel secolo XIV, la sintesi fra cristianesimo e filosofia greca si sposta verso l'aristotelismo, grazie a pensatori quali sant'Alberto Magno, san Tommaso d'Aquino, Dante Alighieri, Ruggero Bacone, Duns Scoto, Guglielmo di Ockam e Marsilio da Padova. Il metodo che in esso prevale è quello che procede dal basso verso l'alto: viene così affermata l'autonomia della ragione dalla rivelazione, della natura dalla grazia, dell'intelletto dalla volontà, sia pure con alcune eccezioni.

Sul piano politico l'aristotelismo è caratterizzato da un atteggiamento più ottimistico nei confronti della natura umana: questa è considerata come soltanto *vulnerata*, non totalmente corrotta, dal peccato originale, per cui l'uomo, anche dopo il peccato, rimane un animale fondamentalmente politico, cioè portato a collaborare coi suoi simili. Di conseguenza la società politica è legittima indipendentemente da ogni riferimento religioso ed il potere si giustifica solo come servizio in vista del raggiungimento del bene comune. All'ottimismo politico si accompagna un atteggiamento di tipo universalistico: la società politica perfetta è identificata con l'Impero universale. Questo è inteso come fondamentalmente cristiano, ma in esso anche i non cristiani, per esempio gli Ebrei, sono cittadini nella stessa misura dei Cristiani. Al

tempo stesso viene riconosciuta la legittimità di altre società politiche, anche non cristiane, come per esempio quella dei regni mussulmani.

4. *L'età moderna*

Tre grandi eventi determinano, tra il XVI e il XVII secolo, il passaggio dal medioevo all'età moderna, che è un fenomeno specificamente europeo:

a) Il primo è la scoperta dell'America. La conquista che ne seguì fu giustificata dalla cultura cristiana ufficiale essenzialmente come strumento di evangelizzazione, grazie al quale l'Europa, che non era stata storicamente la culla del cristianesimo, diveniva il più importante tramite per la diffusione di esso nel mondo intero. Lo spirito, tuttavia, con cui fu compiuta la conquista militare dell'America, ad opera di Spagna e Portogallo, fu di tipo particolaristico, perché portò alla soppressione violenta di regni legittimi e indipendenti e alla sottomissione degli Indiani d'America (i cosiddetti Indios) in condizioni di palese inferiorità rispetto ai conquistatori europei. Tale conquista fu un'espressione tipica dello *ius publicum europaeum* , che fondava il diritto alla sovranità sul possesso del territorio. Essa perciò suscitò la reazione critica dei teologi di orientamento aristotelico, cioè universalistico, in particolare della Scuola di Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto), e poi di Bartolomè de las Casas, i quali affermarono l'uguaglianza di tutti gli uomini e quindi il diritto degli Indiani d'America a governarsi da sé.

b) Il secondo evento che determina il passaggio dall'Europa medioevale all'Europa moderna è la nascita dello Stato, inteso come istituzione nazionale e sovrana. La Riforma protestante provocò le guerre di religione, espressione tipica

del particolarismo e del pessimismo politico, conclusesi in nome del principio *cuius regio, eius religio*. Nacque così lo Stato, inteso nel senso moderno del termine, cioè non più come condizione in cui si trova il corpo politico (il ciceroniano *status rei publicae*), ma come autorità ad esso superiore, cioè sovrana, impersonata prima dal monarca assoluto e poi da un complesso impersonale di uffici e di istituzioni burocratiche, del tutto artificiale, cioè prodotto da un contratto. L'Europa divenne in tal modo un sistema di Stati sovrani, regolati nei reciproci rapporti dal già menzionato *ius publicum europaeum*[2], il quale consente la guerra per qualsiasi ragione, purché essa rispetti determinate regole di *fair play* (come nel duello).

c) Il terzo evento che ha determinato il sorgere dell'Europa moderna è la rivoluzione scientifica. Questa ebbe da un lato una matrice ebraico-cristiana, costituita dall'idea della creazione, implicante la totale dissacrazione della natura e la sua conseguente disponibilità al dominio da parte dell'uomo (idea propugnata soprattutto da Francesco Bacone), e dall'altro una matrice platonico-neoplatonica, costituita dalla convinzione che il creato sia stato strutturato da Dio secondo rapporti matematici (idea condivisa da Copernico, Keplero, Galilei, Descartes e Newton). Il matematismo, cioè la dottrina secondo cui la matematica è il sapere supremo, il volontarismo, cioè la tesi secondo cui le stesse verità matematiche sono frutto dell'arbitrio divino, e l'attivismo, cioè la giustificazione di qualsiasi intervento dell'uomo sulla natura, sono le caratteristiche della mentalità formatasi in seguito alla rivoluzione scientifica.

Non si dimentichi che questa mentalità, nel corso di tre secoli, si è diffusa nell'intero pianeta, prevalendo anche sulle

[2] Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, edizione originale 1950, traduzione italiana Adelphi, Milano 1991.

culture dell'Asia e dell'Africa, impresa nella quale il cristianesimo non è mai riuscito. Si può dire perciò che la cultura scientifico-tecnologica è il prodotto che più efficacemente l'Europa ha esportato nel mondo intero. Essa è un elemento apparentemente universalistico, per la sua capacità di diffusione, ma in realtà tende a sostituire e a distruggere le altre culture, provocandone spesso la reazione, per cui finisce col produrre spinte di tipo particolaristico.

5. *Elementi di tipo universalistico nell'Europa moderna*

Nell'Europa moderna, accanto alle sopra citate tendenze dominanti, tutte di tipo particolaristico, non mancano tuttavia, sul piano filosofico, elementi di genuino universalismo, quali l'atteggiamento già menzionato della scuola di Salamanca a rivendicazione dei diritti degli Indiani d'America, il pensiero di Erasmo da Rotterdam, che difese contro Lutero il libero arbitrio, il valore della cultura classica e in genere della natura e della ragione, nonché l'impegno di Leibniz a favore dell'unità dei cristiani e della riconciliazione tra filosofia classica e scienza moderna.

Ma il più importante, per il suo rilievo storico, elemento filosofico universalistico dell'Europa moderna è quello che si potrebbe definire come "illuminismo liberale", sviluppatosi soprattutto in America. Questo non ha nulla a che vedere con gli aspetti deteriori dell'illuminismo francese e inglese, cioè col razionalismo assoluto, col materialismo, con l'ateismo, ma riprende invece gli aspetti più validi dell'illuminismo europeo, cioè la rivendicazione della libertà religiosa, dei diritti dell'uomo, dell'ottimismo politico e quindi dell'universalismo. Uno dei rappresentanti più caratteristici di questo illuminismo liberale è Thomas Jefferson, autore della

Costituzione della Virginia e quindi della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776), documenti nei quali, oltre a concetti di origine religiosa, quali la proclamazione che l'uomo è stato creato da Dio, sono presenti concetti addirittura di origine aristotelica, quali l'affermazione che la società politica ha come fine il perseguimento della felicità (*the pursuit of happiness*), cioè il "vivere bene". Quest'ultima dottrina fu trasmessa a Jefferson da Joseph Priestley, che a sua volta l'aveva ricevuta dagli "unitariani" polacchi, i quali – tramite i fratelli Sozzini – erano in contatto con gli aristotelici padovani del Cinquecento.

Grazie a questi elementi universalistici la cultura americana non ha mai fatto propria l'idea, tipicamente europea, dello Stato nazionale sovrano, né il conseguente *ius publicum europaeum*, ma al contrario ha recuperato l'unità classica di politica ed etica, affermando ad esempio la legittimità della guerra soltanto se condotta per una giusta causa. Quasi tutte le guerre condotte dagli Stati Uniti sono state, almeno nelle intenzioni, di questo tipo: dalla guerra d'indipendenza per la liberazione delle colonie, alla guerra civile per l'abolizione della schiavitù, alle due ultime guerre mondiali. Al termine della prima guerra mondiale, infatti, il presidente americano Wilson volle che il Kaiser Guglielmo II fosse condannato per crimini di guerra (cosa inconcepibile per lo *ius publicum europaeum*), perché la Germania aveva violato la neutralità del Belgio; ed al termine della seconda guerra mondiale gli Americani vollero che i criminali di guerra nazisti fossero processati a Norimberga.

Questo modo di pensare, tipicamente americano, ha indotto molti intellettuali, sia americani che europei, a dichiarare che la vera Europa, cioè il paese della libertà, non è più la vecchia Europa, ma è invece l'America. E Hegel, con singolare acume, ha definito l'America come una società civile

senza Stato, il che ai suoi occhi costituiva un difetto, ma da un altro punto di vista può essere invece un pregio. Dello stesso parere è Carl Schmitt, difensore dello *ius publicum europaeum*, della sovranità dello Stato, del diritto alla guerra indipendentemente dalla giusta causa, e perciò fortemente critico della cultura americana.

6. *Il romanticismo e la restaurazione*

Il romanticismo, sviluppatosi in Europa nell'età della restaurazione dei regimi rovesciati dalla rivoluzione francese e dalle guerre napoleoniche, in quanto affermazione del principio nazionale nei confronti di quello universalistico proclamato dall'illuminismo, è stato in gran parte una rivincita del particolarismo; ed in quanto affermazione del principio di autorità, spesso assoluta, nei confronti della democrazia e della sovranità popolare, è stato una rivincita del pessimismo politico. La restaurazione degli Stati nazionali, infatti, ha condotto al ripristino dello *ius publicum europaeum*, che proprio nell'Ottocento ha raggiunto la sua massima diffusione.

Questo sistema ha portato, agli inizi del Novecento, alle due guerre mondiali, scatenate dagli Stati europei per motivi particolaristici (questioni di sovranità e di nazionalismo), che hanno coinvolto il mondo intero, facendo in tal modo intervenire nella politica europea il principio universalistico (ad opera degli Stati Uniti d'America). Esse hanno determinato non "il tramonto dell'Occidente", come ha sostenuto Spengler, ma il tramonto della vecchia Europa, cioè dell'Europa particolaristica, sviluppatasi tra il secolo XVI e il secolo XIX.

Una prima reazione di tipo universalistico al particolarismo europeo si è avuta col comunismo, cioè con la creazione

dell'Unione Sovietica e del suo impero; ma questo sistema è miseramente crollato, perché contrario all'idea europea della libertà, sia politica che economica. L'unica alternativa universalistica rimasta è pertanto il liberalismo americano, che esprime, esso, l'idea europea di libertà, facendola tuttavia coincidere col sistema economico capitalistico, ispirato dal dominio del più forte sul più debole.

7. *Il dilemma attuale tra universalismo e particolarismo*

Alcune tra le coscienze europee più sensibili al significato delle radici filosofiche dell'Europa, cioè il tedesco Hans Georg Gadamer e il francese Jacques Derrida, hanno dedicato quasi contemporaneamente alcuni propri scritti al problema dell'Europa, indicando entrambi nel particolarismo il pericolo principale che ancor oggi la minaccia. Nel suo libro su *L'eredità dell'Europa*, uscito in Germania nel 1989 e tradotto anche in italiano[3], Gadamer ha osservato che il crollo del muro di Berlino ha fatto sorgere una quantità di altri muri, etnici, politici e religiosi, i quali hanno diviso l'Europa in altrettante gabbie. Ciò ha coinciso con una ripresa dell'irrazionalismo e dell'estremismo politico, cioè dell'esasperazione sociale, politica e religiosa, e quindi del particolarismo, per cui l'Europa attuale è paragonabile ad una Babele.

Il particolarismo, afferma Gadamer, non è l'esaltazione della diversità, ma è la paura della diversità, cioè l'assolutizzazione della propria identità con esclusione di tutte le altre. Forme di particolarismo sono il nazionalismo e il regionalismo esasperato, cioè l'attaccamento sempre più tenace dei vari gruppi alle proprie particolarità locali, nel disprezzo

[3] H.G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991.

di tutto ciò che unisce ed accomuna. D'altro lato, secondo Gadamer, la moderna razionalità scientifico-tecnologica, che oggi domina tutti gli aspetti della cultura e soprattutto della vita dei popoli europei, è una razionalità livellatrice, omologatrice, incapace di salvaguardare le differenze. Perciò essa alimenta e favorisce le reazioni di tipo particolaristico contro l'uniformità oppressiva.

La soluzione del problema, afferma Gadamer, è la sintesi tra il principio universale e il principio particolare, cioè il riconoscimento dell'altro inteso non come rinuncia alla propria identità, bensì come riconoscimento della sua differenza da noi e quindi del valore della differenza, in entrambi i suoi termini, che sono il "proprio" e l'"altro". Si deve giungere pertanto ad una coesistenza fra l'integrazione, scientifica, economica ed anche politica, e la differenziazione tra culture, regioni, comunità locali autonome. Il modello da tenere presente è la coesistenza delle molte lingue, cioè il pluralismo linguistico, fenomeno tipicamente europeo, che è esattamente l'opposto di Babele, cioè della confusione e della guerra di tutti contro tutti. Il principio ispiratore deve essere la solidarietà tra diversi.

Anche Derrida, nella serie di conferenze tenute fra il 1988 e il 1989 e pubblicate in traduzione italiana col titolo *Oggi l'Europa*[4], ha affermato che «il *proprium* di una cultura è di non essere identica a sé stessa», cioè è «la differenza con sé», affermando in tal modo l'essenzialità, per la cultura, della relazione del sé con l'altro e quindi del riconoscimento dell'altro come condizione della scoperta della propria identità. È necessario, pertanto, come dice Gadamer, distinguere per poter pensare insieme e, come dice Derrida, pensare insieme tenendo nel giusto conto tutte le distinzioni.

[4] J. Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991.

In conclusione l'idea di Europa che gli stessi Europei hanno elaborato è singolarmente rimasta identica e immutata da Erodoto a Hegel: in base ad essa l'Europa è il paese della libertà, cioè dell'autocoscienza, della spiritualità. Al formarsi di tale idea hanno contribuito l'elemento greco-romano, cioè la scoperta della razionalità, quello ebraico-cristiano, cioè la nozione di creazione, e quello germanico-slavo, cioè l'affermazione della soggettività.

Le radici filosofiche dell'idea di Europa sono soprattutto il platonismo e l'aristotelismo, i quali hanno in comune la dialettica e la metafisica e perciò salvano sia l'aspetto razionale della filosofia, sia la sua compatibilità con la fede. Sul piano politico questi due orientamenti hanno dato origine a concezioni rispettivamente particolaristiche ed universalistiche. Nell'Europa di oggi, dopo il fallimento dell'ideologia universalistica del comunismo, c'è il pericolo di un ritorno al particolarismo e di un conseguente scatenarsi delle conflittualità. Per scongiurare tale pericolo è necessaria, come affermano Gadamer e Derrida, una sintesi tra particolare ed universale, cioè tra l'affermazione della propria identità particolare ed il riconoscimento del valore delle differenze.

Appendice: il dibattito attuale

Una dura critica all'identità dell'Europa è stata portata recentemente da Pietro Rossi in un libro peraltro molto ricco di cultura e di osservazioni intelligenti, e tutto sommato per molti aspetti convincente[5]. Questi ha giudicato gli interventi di Gadamer e di Derrida sopra citati, che rintracciano nella filosofia la sorgente dell'identità europea, come "innocue

[5] P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2007.

esercitazioni filosofiche", senza peraltro confutarli analiticamente. Più in generale Rossi giudica "ideologico" il tentativo di indicare delle radici dell'identità europea, in particolare quando esse vengono identificate con la tradizione giudaico-cristiana, perché nasconderebbe il disegno della Chiesa cattolica di riconquistare l'egemonia della cultura europea. Per Rossi, infatti, un'identità europea, intesa come progressivo sviluppo di un nucleo originario permanente nel tempo, non esiste. Ad essa va sostituita la pluralità culturale come elemento costitutivo dell'Europa. Vediamo come Rossi argomenta questa tesi.

Anzitutto egli ritiene che, dal punto di vista geografico, l'Europa sia un continente "inventato", soprattutto a causa dell'indeterminatezza dei suoi confini orientali, anticamente identificati col Tanai, cioè col Don (da Isidoro di Siviglia), e più recentemente con gli Urali. A me non sembra che questo sia un motivo decisivo per negare la realtà geografica dell'Europa, chiaramente affermata invece dalla sua distinzione rispetto all'Asia e all'Africa. Questa distinzione era chiara sin dal tempo di Erodoto, come abbiamo visto e come lo stesso Rossi ammette, e venne ulteriormente ribadita da Aristotele, il quale non solo sostenne che l'Istro, cioè il Danubio – ancorché ritenuto con Erodoto sgorgare dai Pirenei – «attraversa l'intera Europa» (*Meteor.* I 13, 350 b 1 ss.), ma contrappose chiaramente l'Europa all'Asia e alla "Libia", cioè all'Africa, sulla base degli animali esistenti in tali continenti (*Hist. an.* VIII 28, 606 b 15 ss.). Inoltre Aristotele riconobbe come parti dell'intera Europa sia la Grecia (*Phys.* V 1, 224 b 11 ss.) sia l'Italia (*Pol.* VII 10, 1329 b 11 s.), il che dimostra che egli possedeva un'idea abbastanza chiara, se non perfetta, della geografia europea[6].

[6] Cfr. R. Salis, *L'idea di Europa in Aristotele*, in Società Filosofica Italiana, *I filosofi e l'Europa*, Atti del XXVI Congresso nazionale di Filosofia (Verona, 26-29 aprile 2007), Mimesis, Milano 2009.

Lo stesso Aristotele, sempre sulla scia di Erodoto, distinse l'Europa e l'Asia anche dal punto di vista antropologico e culturale, affermando che gli Asiatici hanno un carattere più servile degli Europei (*Pol.* III 14, 1285 a 22), e che questi sono più coraggiosi, anche se forse meno intelligenti, degli Asiatici (cioè dei Persiani). Naturalmente, per Aristotele come per tutti i filosofi greci, i Greci assommano al coraggio degli Europei (dei quali peraltro fanno parte) l'intelligenza degli Asiatici (*Pol.* VII 7, 1327 b 20-33)[7]. Non è escluso che Hegel, da attento lettore e ammiratore di Aristotele, si sia ispirato anche a queste affermazioni, oltre che – come rileva Rossi – alla contrapposizione formulata da Montesquieu nell'*Esprit des lois* tra l'Europa come terra della libertà e l'Asia come terra del dispotismo. Anche Montesquieu, del resto, ammirava i classici.

Dopo aver negato che gli antichi, cioè i Greci e i Romani, possedessero un'idea dell'Europa – il che, come abbiamo visto, non è del tutto vero – Rossi afferma che la cultura europea trae origine dall'incontro tra le culture dei popoli già insediati o sopraggiunti dopo la caduta dell'Impero romano, e osserva che questi erano molti, diversi tra loro, sopraggiunti in epoche successive, come è dimostrato dalla diversità ancora oggi esistenti tra le lingue del continente europeo. Tutto ciò è vero, ma è anche vero che questa molteplicità e diversità di culture trovò un fattore comune nel cristianesimo, al quale tutti i suddetti popoli, per amore o per forza, si convertirono. Anche Rossi infatti aderisce alla tesi di Pirenne, secondo la quale l'Europa sarebbe nata con l'Impero carolingio, cioè per difendersi dall'assedio dell'Islam che la accerchiava dalla

[7] Di questo tema mi sono occupato in E. Berti, *I "barbari" di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica», 3, 2003, pp. 365-381 (ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, III, *Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008).

Turchia alla Sicilia ed alla Spagna, e quindi riconosce in essa la *res publica christiana* voluta da Carlo Magno, cioè il cosiddetto Impero cristiano-germanico.

Anche Rossi poi riconosce il perdurare della cultura, specialmente filosofica, dell'antichità classica, cioè greco-romana, lungo tutto il medioevo, grazie prima alle trascrizioni dei monaci, poi alla nascita delle università e all'importazione della filosofia e della scienza greca attraverso i contatti con i Musulmani, infine attraverso la riscoperta delle opere degli autori greci e romani nell'umanesimo rinascimentale. Accanto alla filosofia greca egli quindi menziona, tra le "radici" dell'Europa, il diritto romano e la tradizione ebraico-cristiana, confermando in tal modo l'interpretazione tradizionale, alla quale ho aderito anch'io in questo scritto, perché mi sembra innegabile. Egli giustamente sottolinea che, in età moderna, al richiamo al passato è subentrato un atteggiamento di distacco, che ha trovato espressione soprattutto nella rivoluzione scientifica del Seicento, cioè nella nascita della scienza europea, e nella conseguente rivoluzione industriale, che ha radicalmente cambiato il modo di vivere prima in Europa e poi in tutti gli altri continenti in cui è stata esportata.

Più che di identità europea, secondo Rossi, si deve poi parlare di identità locali e di identità nazionali, rispetto alle quali l'identità europea è rimasta un'identità sostanzialmente debole. A questo proposito egli ha buon gioco nel rilevare l'esplosione di nuovi conflitti nazionali in Europa dopo il crollo dell'Impero sovietico, il rifiuto di integrazione da parte di molti degli immigrati in Europa negli ultimi anni, il sostanziale fallimento del disegno di unificazione politica dell'Europa mediante un'unica costituzione e soprattutto il progressivo dissolversi dell'identità cristiana attraverso il processo di secolarizzazione che investe il mondo contemporaneo. Tutto

questo è vero, e il fenomeno innegabile e inarrestabile della globalizzazione mostra che forse è assurdo parlare di identità di parti del globo in contrapposizione ad altre. Resta tuttavia il fatto che alcune caratteristiche della cultura contemporanea, non solo europea ma mondiale, hanno tratto origine dall'Europa e costituiscono un contributo specifico dell'Europa alla cultura del pianeta.

Tra queste non c'è la religione, perché la religione cristiana, come molte altre grandi religioni (Islam, Buddismo e per certi aspetti anche Giudaismo), non è specificamente europea, ma è originariamente e tendenzialmente universale. C'è sicuramente la filosofia, nata in Grecia con quelle particolari caratteristiche che la distinguono da altre forme di sapienza sviluppatesi in Asia e in Africa, specialmente – come ho avuto occasione di illustrare altrove – la dialettica, cioè la tecnica della discussione razionalmente argomentata[8]. C'è sicuramente la scienza moderna, fatta propria ormai da tutti i paesi del globo, specialmente per le sue applicazioni tecnologiche. Ci sono, infine, anche i diritti umani, malgrado essi siano stati a volte pretesto di scontro anziché terreno di incontro, come Rossi osserva. Non condivido, infatti, l'affermazione di Rossi secondo la quale «quella che viene messa in questione è proprio l'universalità dei diritti proclamati dalla cultura europea, nei quali altre civiltà scorgono né più né meno che l'eredità di un atteggiamento imperialistico» (p. 183). Questa può essere l'opinione di alcuni movimenti politici tutto sommato minoritari. Non c'è dubbio, invece, che la maggior parte degli Stati e, al loro interno, la maggior parte

[8] E. Berti, *Il contributo della dialettica antica alla cultura europea*, in E. Berti, S. Averincev, E. Nolte, L. Siedentop, *La filosofia dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 3-26 (ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004).

delle popolazioni, almeno ufficialmente si schierano a favore dei diritti umani. Prova ne è il fatto che anche quei governi che di fatto li violano, e purtroppo ce ne sono, non ammettono apertamente di farlo, evidentemente perché lo ritengono impopolare[9].

Il dibattito attuale sulle radici dell'Europa richiederebbe altri riferimenti, perché negli ultimi anni si è sviluppato in misura impressionante. Rinunciando a menzionarli, per ragioni di economia, mi è caro citarne almeno uno, cioè il volume *Identità europea e libertà*, curato dal filosofo veronese Ferdinando Marcolungo e contenente gli atti di un convegno per ricercatori universitari organizzato dal Centro di studi filosofici di Gallarate[10].

[9] Mi permetto ancora di rinviare a un mio articolo, *Attualità dei diritti umani*, in «Ars Interpretandi», Annuario di ermeneutica giuridica, 6, 2001, pp. 79-91 (ristampato in E. Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2006).

[10] F.L. Marcolungo (a cura di), *Identità europea e libertà*, CLEUP, Padova 2006.

XVI. ORIGINI DEL PENSIERO DI ARMANDO RIGOBELLO

1. *Premessa biografica*

Consentitemi anzitutto una premessa di tipo biografico, poiché credo di essere il più anziano degli allievi di Armando Rigobello. Ho conosciuto il "professor Rigobello" nell'ottobre del 1951, quando frequentavo la II classe del Ginnasio-Liceo "Carlo Bocchi" di Adria, dove Rigobello era stato nominato professore di filosofia e storia per l'anno scolastico 1951-1952. Allora avevo 16 anni e Rigobello ne aveva 27. Egli si era laureato in lettere e in filosofia nell'Università di Padova qualche anno prima e in quel momento era "assistente volontario" (cioè senza retribuzione) di Luigi Stefanini. Ricordo che, non avendo noi letto nessun classico nell'anno precedente, Rigobello decise di leggere con noi il *Fedone*, lettura da cui avrebbe tratto qualche anno più tardi l'antologia intitolata *Il messaggio di Socrate*, Brescia 1957.

Nel novembre del 1951 ci fu l'alluvione del Polesine: il Po ruppe gli argini a Occhiobello e invase tutta la pianura fino al mare, sommergendo completamente (con l'acqua alta fino a un metro e mezzo) la città di Adria. Il nostro liceo fu chiuso e alcuni di noi studenti fummo accolti come "uditori" nel Ginnasio-Liceo "Tito Livio" di Padova. Rigobello, che

veniva spesso a Padova per i suoi rapporti con l'Università, si mise in contatto con noi e ci propose di continuare a svolgere il programma di filosofia rimasto interrotto ad Adria. In due, Brunello Rossi ed io, accettammo con entusiasmo la proposta (il "professore" era molto amato dagli studenti, per la sua gentilezza) e nei giardini dell'Arena di Padova, dietro la Cappella degli Scrovegni, Rigobello, in una serie di pomeriggi tra il dicembre 1951 e il gennaio 1952, ci spiegò le "cinque vie" di San Tommaso per giungere all'esistenza di Dio. Il mio amico ed io, pur avendo ricevuto un'educazione cattolica, avevamo sospeso ogni pratica religiosa, come accade spesso agli adolescenti, cioè ci consideravamo non credenti. Dopo l'esposizione delle "cinque vie", e altri discorsi connessi, io decisi di credere, il mio amico decise di continuare a non credere. Devo dunque ad Armando Rigobello il recupero della mia fede cattolica, che da allora – grazie a Dio – non ho più abbandonato.

Nel febbraio del 1952, smaltita l'alluvione, tornammo al liceo di Adria, per concludere l'anno scolastico. Il 13 giugno, ad anno scolastico terminato, Rigobello ci invitò a casa sua, a Badia Polesine, e ci fece omaggio di un estratto di un suo articolo, intitolato *Ricchezza e povertà della metafisica classica*, pubblicato nella rivista «Humanitas», VI, 1951, pp. 1078-1092. Egli ci disse che in quell'articolo aveva riassunto il suo pensiero, tenendo conto dell'insegnamento di Umberto Padovani, professore a Padova di Filosofia teoretica e Filosofia morale – il quale proponeva, appunto, la «metafisica classica», da lui intesa come metafisica aristotelico-tomistica –, e dell'insegnamento di Luigi Stefanini, il quale proponeva una metafisica "personalistica". Fortunatamente ho conservato quell'estratto, con la dedica «ad Enrico, in consuetudine di pensiero e di affetto, in pegno di una perenne primavera spirituale», perciò ora cercherò di riassumerlo, perché esso

si può considerare il documento delle origini del pensiero di Rigobello.

2. *Ricchezza e povertà della metafisica classica*

Nelle prime righe dell'articolo Rigobello spiega subito ciò che intende dire nel titolo: «La ricchezza della metafisica classica sta nella sua essenziale validità razionale. La sua povertà sta nella sua astrattezza e quindi nella sua poca aderenza alla vita vissuta». Non si dimentichi che quello era il momento storico in cui era venuto di moda l'esistenzialismo. A Parigi Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir frequentavano il Café Flore, Juliette Gréco cantava le sue canzoni, i giovani era tutti presi dalla nuova moda e, a Padova, Luigi Stefanini stava scrivendo il suo magnifico volume su *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, pubblicato nel 1952 (Cedam, Padova), sul quale avrebbe tenuto i suoi due ultimi corsi di Storia della filosofia (1954-55, 1955-56), da me frequentati. Subito dopo, Rigobello dichiara la sua tesi: «Conciliare la metafisica classica con la concretezza della posizione "personalistica" costituisce perciò un essenziale contributo, che le osservazioni che seguono intendono dimostrare possibile, anzi necessario».

Per raggiungere questo risultato la filosofia deve resistere, secondo Rigobello, a due tentazioni, la letteratura e la religione. L'esperienza umana è caratterizzata dalla contraddizione e al tempo stesso dal bisogno di uscirne: l'angoscia dell'esistenzialismo è l'espressione, in termini emotivi, dell'impossibilità dello spirito di giacere nel contraddittorio. La contraddizione pone il pensiero in crisi. «La tentazione letteraria della filosofia è quella di non voler uscire dalla crisi del pensiero e di soffermarsi invece a descrivere quello stupendo tumulto che costituisce la sfera pre-filosofica». Rigobello non fa dei nomi

che rappresentino questa tentazione, ma viene spontaneo pensare, appunto, agli esistenzialisti, o ancor prima a grandi romanzieri come Dostoevskij. Non si dimentichi che egli era laureato anche in lettere, quindi nutriva una grande passione per la letteratura. Chiarissima è, in ogni caso, l'indicazione che Rigobello ricava dalla resistenza alla tentazione letteraria: la filosofia è in grado, per mezzo della logica, di superare la contraddizione dell'esperienza, ponendo un principio non contraddittorio, l'Idea di Platone, o la Forma di Aristotele, o l'Uno di Plotino. In questo percorso razionale, dalla contraddizione dell'esperienza assolutizzata alla posizione di un principio incontraddittorio, è riconoscibile l'insegnamento di Padovani, cioè della "metafisica classica".

A questo punto, però, si incontra la seconda tentazione. «Superata la crisi del pensiero e costruita una metafisica razionale, lo spirito dell'uomo si accorge che la soluzione trovata non è sufficiente a risolvere la crisi della vita, cioè il mistero del dolore e del male, ed allora [...] trasforma la filosofia in esperienza religiosa». È l'avventura – continua Rigobello – toccata a Plotino, a Spinoza, soprattutto a Hegel e, nonostante le apparenze, al marxismo contemporaneo. Ma questa «è una esorbitazione, è un chiedere alla filosofia ciò che essa non può dare. La filosofia [...] non dona la pace, non libera dal dolore, non è sufficiente da sola a risolvere il problema della nostra esistenza particolare». Anche in queste parole è riconoscibile l'insegnamento di Padovani – tomista ma pessimista, influenzato da Schopenhauer –, secondo il quale la filosofia non risolve il problema della vita, a causa del male. Il problema del male può essere risolto solo dalla religione, ma la religione non è filosofia, richiede la fede, che la filosofia di per sé non contiene.

Significa questo, si chiede Rigobello, che la filosofia è inadeguata? E risponde: «se per inadeguatezza s'intende invali-

dità, rispondiamo subito di no. La filosofia classica è filosofia vera, di piena validità. Essa dice però poche cose, e le dice con linguaggio freddo, impersonale». Anche queste parole mi ricordano l'insegnamento di Padovani: «La filosofia – egli diceva – è fredda come la Luna, ma luminosa come il Sole!». «Occorre quindi – prosegue Rigobello – trovare un mezzo per riconciliare l'uomo, specialmente l'uomo contemporaneo, con la metafisica classica. Non intendo dire un mezzo per renderla valida, ma per spiegarne la validità di fronte all'esperienza interiore. Tale mezzo ci sembra essere il "personalismo"». E qui egli espone il personalismo di Stefanini, secondo il quale i princìpi logici trovano la loro concretezza radicandosi nella persona, l'identità nell'identità personale, l'unità dell'incontraddittorietà nell'unicità della persona, l'esigenza di trascendenza nella coscienza personale del proprio limite.

Fino a questo punto Rigobello non faceva che ripetere l'insegnamento dei due suoi maestri: Padovani e Stefanini, pur proponendo una conciliazione che nessuno di loro proponeva. Ma a questo punto scatta il suo contributo originale. Egli dichiara infatti: «Noi intuiamo, oltre l'esistenza, l'insufficienza di quest'ultima a spiegare la realtà e quindi se stessa, e quindi la necessità di un superamento. [...] Se vogliamo dare un nome all'intuizione che abbiamo esposto, possiamo chiamarla: intuizione dell'esperienza insufficiente, intuizione, cioè, di un atto (l'esistenza) che non può essere autonomo, autosufficiente». Anche Kant, osserva Rigobello, ha avuto l'intuizione che il puro presentarsi esistenziale del fenomeno era insufficiente, e quindi aveva postulato il noumeno, dichiarandolo però inconoscibile. Questo, che sembra un atto di modestia, è invece un atto di orgoglio: riservarsi un campo limitato di attività, ma esserne assolutamente padroni, allontanando ogni richiamo che ci giunge dalle zone oscure,

ma più profonde e suggestive della realtà. «L'intuizione insufficiente dell'esistenza – prosegue quindi Rigobello – non è, invece, un'intuizione pura, in quanto è ricca di contenuto, vissuto nell'atto del proprio esistere, contenuto che d'altra parte, rivelandoci insufficienza dell'esistere, ci rimanda ad altro. Né si tratta di un'intuizione superba, poiché ha coscienza che quest'altro, a cui essa rimanda, impone un chiarimento successivo attraverso l'attività razionale, fondante la conoscenza della metafisica».

Indi Rigobello cita una sintesi della metafisica classica, nella formulazione di Padovani, e dichiara: «siamo perfettamente d'accordo; tale metafisica pone due dati: 1) l'esperienza pura, 2) la validità della ragione. Essi si debbono accettare, ma è anche possibile fare un'ipotesi per spiegarli». E l'ipotesi esplicativa consiste nel rilevare che l'esperienza pura è il contenuto primo dell'intuizione esistenziale, mentre il passaggio dal «sensus» all'«intellectus» è l'esigenza di sorpassare l'esistenza, cioè di cogliere il vincolo necessario con un *quid* che la giustifichi, cioè un'essenza. Una riprova di questa conciliabilità con la metafisica classica è, secondo Rigobello, il fatto che l'ipotesi lascia inalterate le tesi fondamentali della metafisica aristotelico-tomistica, cioè la distinzione di essenza ed esistenza, la concezione analogica dell'essere, l'esistenza di Dio come frutto di una dimostrazione razionale. «L'intuito primo – afferma ancora Rigobello – non ci dà, con immediatezza, né l'esistenza né l'essenza di Dio. Ad esso arriva soltanto la ragione. Nella nostra realtà interiore troviamo soltanto l'esigenza di Dio come realtà in cui l'esistenza coincida con l'essenza».

Ed ecco la conclusione dell'articolo: «Metafisica dell'essere e metafisica della persona, filosofia classica e personalismo, lungi dall'avere caratteri di sostanziale differenza, sono elementi complementari in quel vasto [...] compito di

riedificazione del pensiero contemporaneo. Personificare la ragione è il grande lavoro che impone l'integrazione della metafisica classica col personalismo». Questo spiega – credo – come alcuni dei suoi allievi, quale chi vi parla, abbiano poi proseguito nell'approfondimento della metafisica classica, grazie anche all'insegnamento di un altro maestro padovano, Marino Gentile, mentre altri, seguendo il percorso ulteriore dello stesso Rigobello, abbiano invece approfondito il personalismo, tutti confrontandosi col pensiero moderno e contemporaneo.

3. *Ripresa biografica*

Terminato che ebbi il liceo, Rigobello, con quale ormai ero continuamente in contatto, fece poca fatica a convincermi di iscrivermi al corso di laurea in filosofia. Ricordo che mi consigliò di scrivere una lettera al professor Padovani, per chiedergli come orientarmi negli studi. Questi mi rispose, consigliandomi a sua volta di leggere il suo libro, *Il problema religioso nel pensiero occidentale* (Marzorati, Milano 1951), dove si mostra come la soluzione del problema del male può venire solo dalla religione. Nell'estate del 1953, in attesa che avessero inizio i corsi universitari, scalammo insieme, Rigobello ed io, il Monte Rosa, leggendo *Semi di contemplazione* di Thomas Merton.

Ma nel 1954 scoppiò la crisi della GIAC, la Gioventù Italiana di Azione Cattolica. Il presidente di questa associazione, Mario Rossi, un medico di Costa di Rovigo, vicino a Mons. Giambattista Montini, fu costretto dal presidente nazionale dell'Azione Cattolica Luigi Gedda a dare le dimissioni, a causa di – come scrisse «L'Osservatore Romano» – «pericolose tendenze dottrinali» e di «un apparato culturale

non di rado mutuato da una letteratura estranea o contraria alla sana tradizione del pensiero cattolico». Rigobello, che era amico personale di Mario Rossi, in confidenza mi disse che l'accusa rivolta a quest'ultimo era di «francesismo», cioè di aderire al pensiero dei filosofi francesi Maritain e Mounier. Un anno dopo Rigobello pubblicò, come suo primo libro, *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*, suggeritogli da Stefanini. Di questo vi parlerà domani a Roma colui che è stato a sua volta, fino a due anni fa, presidente nazionale dell'Azione Cattolica, Francesco Miano, così capirete come i tempi sono cambiati.

Nel 1957 Rigobello ed io, insieme con altri assistenti volontari di varie facoltà dell'Università di Padova, siamo stati accolti come ospiti del vescovo di Padova Girolamo Bortignon nella "Casa Pio X", mentre io ero subentrato allo stesso Rigobello nell'insegnamento di filosofia e pedagogia presso l'Istituto Magistrale Comunale di Badia Polesine. Nel 1958 fummo ricevuti, in quanto borsisti del Centro Universitario dell'Azione Cattolica, dal papa Giovanni XXIII in un'udienza indimenticabile. In quello stesso anno Rigobello conseguì la "libera docenza" universitaria in Storia della filosofia, festeggiato da tutti gli ospiti di Casa Pio X. Poi io lasciai questa residenza per sposarmi e Rigobello vinse una borsa della Fondazione Humboldt, che gli consentì un soggiorno a Monaco di Baviera, nel corso del quale collaborò con Helmut Kuhn, conobbe Romano Guardini e, al ritorno, scrisse *I limiti del trascendentale in Kant.*

Nel 1963 Rigobello ottenne l'incarico di Storia della filosofia in questa Università, a Perugia, su proposta di Pietro Prini, allora titolare della cattedra di Filosofia teoretica. In questa veste propose alla Facoltà di Lettere la mia chiamata alla cattedra di Storia della filosofia antica, che avvenne nel dicembre del 1964. Contemporaneamente ero stato chiama-

to anche a Macerata, ma ovviamente optai per Perugia, proprio perché qui c'era Armando Rigobello. Diventammo così colleghi fino al 1971, quando lasciai Perugia per tornare a Padova, mentre Rigobello, che nel frattempo aveva vinto la cattedra di Filosofia morale, vi rimase fino al 1974, anno in cui si trasferì a Roma. La descrizione della sua attività a Perugia sarà fatta da altri suoi allievi, quelli formatisi appunto in questa università. Io posso dire che a Rigobello devo moltissimo: la mia fede, il mio avviamento agli studi filosofici, il dono di una meravigliosa amicizia.

XVII. UN FILOSOFO AUTENTICO E SCONOSCIUTO

Normalmente la prefazione, se scritta da una persona diversa dall'autore, serve a illustrare il contenuto del libro. Il lettore non si attenda questo dalla presente prefazione, non solo perché il libro in questione contiene cinque anni di corsi universitari per un totale di più di 500 pagine, ma anche perché mi è molto difficile, se non impossibile, riassumere il contenuto di un libro del mio grande amico Romano Bacchin, per la profondità del suo pensiero, per la complessità della sua esposizione, e per il carattere di vero e proprio «filosofare in atto» che i suoi scritti presentano. Non credo che ciò dipenda solo dalla mia età ormai molto avanzata, perché anche 20 anni fa, quando scrissi la prefazione al suo volume *Haploustaton* (Arnaud, Firenze 1995), dissi più o meno la stessa cosa. Chi vuole conoscere il pensiero di Bacchin, legga i suoi libri, compreso questo, postumo, della cui cura dobbiamo essere grati al prof. Giovanni Castegnaro, che ce l'ha messo a disposizione.

Vorrei quindi usare l'occasione che mi è data da questa prefazione per tentare di spiegare, almeno a grandissime linee, chi era Giovanni Romano Bacchin, che considero uno dei più grandi pensatori italiani del Novecento, ma che purtroppo pochissimi conoscono, perché non fece una grande carriera accademica, non frequentò congressi o periodici, non pubblicò con case editrici dalla grande distribuzione.

Credo di essere tra i pochi che possono fare questo, almeno in parte, perché l'ho conosciuto prima di tanti suoi allievi, amici e ammiratori, ed ho trascorso vicino a lui il periodo decisivo della sua, e della mia, formazione filosofica. Mi scuso se, in questo modo, dovrò parlare anche di me, cadendo nel vizio insopportabile di chi, dovendo parlare degli amici defunti, finisce col parlare soprattutto di sé stesso. Ma questo è ciò che possono fare i vecchi: ricordo, *si parva licet comparare magnis,* che Gadamer nell'ultimo periodo della sua vita (che durò fino a 102 anni), faceva soprattutto questo.

Giovanni Romano Bacchin nacque, come riportano le poche informazioni biografiche disponibili, a Belluno il 27 dicembre 1929 (giorno che il calendario cattolico dedica alla memoria di san Giovanni Evangelista, ragione per cui, forse, fu chiamato anche Giovanni). Frequentò il liceo a Padova, da laico, ma dopo il liceo ebbe la vocazione a farsi prete, per cui dedicò i quattro anni dopo la maturità allo studio della teologia, prima di iscriversi all'università. La sua fu, dunque, una vocazione adulta, espressione di una fede che egli non rinnegò più, nemmeno quando, deciso a sposare la donna di cui si era innamorato, Cesira Crocesi, chiese e ottenne dalla Chiesa la riduzione allo stato laicale, di modo che poté sposarsi col matrimonio sacramentale. Ma fu ordinato prete secondo una formula alquanto rara, concessagli dall'arcivescovo di Spoleto, il futuro cardinale Poletti, vicario papale di Roma, cioè non *in servitium dioceseos*, bensì *ad nutum sui*, cioè per sua personale edificazione. Ciò gli consentì di dedicarsi per tutta la vita allo studio e all'insegnamento della filosofia.

Bacchin si iscrisse al corso di laurea in filosofia dell'Università di Padova nel 1957, cioè nell'anno in cui io, più giovane di lui, avevo portato a termine con la laurea il medesimo corso, quindi non fummo compagni di studi universitari. La personalità filosofica allora più in vista nell'università di Pa-

dova era Marino Gentile, formatosi allo studio di Aristotele nella Scuola Normale di Pisa, divenuto sostenitore della «metafisica classica», da lui rielaborata in forma del tutto originale. Bacchin, che si era immediatamente distinto tra gli studenti, imponendosi all'ammirazione di docenti e colleghi, fu invitato da Marino Gentile a preparare la tesi di laurea sotto la sua direzione, il che avvenne, per cui egli conseguì la laurea in filosofia nel 1961 con una tesi, diretta da Marino Gentile, su «La funzione proposizionale» in Russell, credo, e nella filosofia analitica contemporanea.

All'epoca, essendomi laureato anch'io con tesi diretta da Marino Gentile (su Aristotele), ero diventato suo assistente, e nella mia stessa posizione si trovava anche Franco Chiereghin, di due anni più giovane di me, laureatosi anche lui con tesi diretta da Marino Gentile (su Hegel). Fu Franco a farmi conoscere «don Romano» e insieme formammo un «triangolo» (termine usato in seguito da Marino Gentile) che non si stancava mai di discutere di filosofia, avendo tutti e tre come base comune il pensiero dello stesso maestro. Ricordo estati memorabili in montagna, a Falcade, nei primi anni Sessanta, in cui, attraverso interminabili discussioni, si formò il nostro pensiero filosofico.

Bacchin era indubbiamente il più creativo e il più originale dei tre, essendo io preso dallo studio di Aristotele e Chiereghin dallo studio di Hegel. Egli rielaborò il pensiero di Marino Gentile con due mosse decisive. Gentile allora sosteneva che il problema metafisico si pone all'inizio dello stesso filosofare, quando si ha il coraggio di mettere in questione l'esperienza nella sua totalità, mediante «un domandare tutto che è tutto domandare». Questo atto di problematizzazione dell'intera esperienza era chiamato dallo stesso Gentile «problematicità pura» e costituiva il punto di partenza di un percorso che, in seguito, continuava lungo le vie praticate

dagli altri sostenitori della «metafisica classica», ad esempio Umberto Padovani (che aveva preceduto Gentile nella cattedra di Filosofia teoretica a Padova), ma anche Gustavo Bontadini, allora professore alla Cattolica di Milano. Si trattava, cioè, di far reagire l'esperienza col principio di non contraddizione, determinando la necessità di trascendere l'esperienza stessa col porre un principio che fosse puro atto. Era la via già indicata da Aristotele, ma «essenzializzata e storicizzata», come diceva Padovani. Tutto questo era stato esposto da Marino Gentile in *Come si pone il problema metafisico* (Liviana, Padova 1955).

Bacchin fece due osservazioni fondamentali. 1) La problematicità pura è «improblematizzabile», perché ogni tentativo di problematizzarla, cioè di metterla in discussione, è un atto di problematicità, e dunque non fa che riproporla. Era questo un argomento simile a quello usato da Descartes a proposito del dubbio: il dubbio è indubitabile, perché ogni tentativo di dubitarne non fa che riproporlo. Esso dunque mostrava che la problematicità pura era il punto di partenza innegabile, inconfutabile, incontrovertibile, della filosofia, che rispetto al dubbio cartesiano aveva il vantaggio di non essere un atto soggettivo, interno, privato, ma di essere l'espressione dell'intera esperienza, la quale non si presentava più come un oggetto esterno rispetto al soggetto, secondo il dualismo tipico dell'intera filosofia moderna, ma faceva tutt'uno col soggetto, era insieme soggetto esperiente, oggetto esperito e atto dell'esperire. Guadagno, quest'ultimo, dell'idealismo di Hegel, prima, e di Giovanni Gentile, poi. 2) La problematicità pura – seconda osservazione di Bacchin – non è solo il punto di partenza della filosofia, cioè la semplice posizione del problema metafisico, cui debba seguire una soluzione diversa secondo, ad esempio, il percorso indicato da Padovani. Essa è già di per sé l'intero discorso metafisico,

perché manifesta l'insufficienza dell'esperienza a spiegare sé stessa e quindi è già di per sé la richiesta, la domanda, ma una domanda insopprimibile e ineludibile (grazie alla sua «improblematizzabilità») di un principio trascendente, cioè dell'intera metafisica.

Io ricordo soprattutto queste due osservazioni, ma dietro ad esse c'era un formidabile lavoro di approfondimento e ripensamento del pensiero di Marino Gentile, al quale contribuivamo in piccola parte anche Chiereghin ed io, rilevando la coincidenza tra esperienza e principio di non contraddizione e la struttura confutatoria, «elenctica», cioè dialettica, del discorso metafisico. Per cui un giorno lo stesso Bacchin ebbe a dire, senza voler peccare di ingratitudine verso il comune maestro, ma per segnalare il ripensamento originale che avevamo compiuto del suo insegnamento, «in fondo, Marino Gentile l'abbiamo inventato noi!».

Il risultato di questo lavoro di Bacchin, immane come mole di pensiero, di studi, di riflessioni, di discussioni, trovò espressione, grazie alla vena oratoria del suo artefice, in una bordata di cinque volumi, pubblicati tutti in una volta, cioè nello stesso anno 1963, da un'oscura casa editrice romana, trovata non so come dallo stesso Bacchin: Jandi Sapi. Consentitemi di ricordarne solo i titoli: 1) *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale* (sintesi, credo, della tesi di laurea); 2) *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico* (esposizione delle due osservazioni di cui sopra); 3) *Su l'autentico nel filosofare*; 4) *L'originario come implesso esperienza-discorso* (titolo che parla da sé); 5) *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento* (su Descartes e Husserl). Pochissimi lessero questi volumi, del tutto irreperibili, all'infuori di pochi amici, a cui l'autore ne fece omaggio, e della Commissione giudicatrice dell'esame di libera docenza, a cui egli li mandò nel 1965, conseguendo in tal modo la libera docenza

universitaria in Filosofia teoretica.

Munito della libera docenza Bacchin si sentiva, ed era, pronto per insegnare filosofia in una università, perciò, senza attendere improbabili incarichi, decise di fondare lui stesso, insieme ad un professore di liceo di Assisi, Giovanni Drago, una libera università in Assisi, con un'unica facoltà, magistero, nella quale poter insegnare filosofia. Assisi dista solo 20 chilometri da Perugia, dove c'era già una università statale, retta da Giuseppe Ermini, personaggio estremamente influente (era stato anche ministro della pubblica istruzione), con una facoltà di Lettere e filosofia, dotata di ottimi docenti (in successione Armando Plebe, Pietro Prini, Armando Rigobello), tutti molto noti. Perciò il ministero negò il riconoscimento legale ai titoli rilasciati dalla libera università di Assisi, la quale fu costretta a chiudere.

Nel frattempo io avevo avuto la ventura di vincere il concorso universitario alla cattedra di filosofia antica, bandito dall'università di Bari nel 1963, e di essere chiamato contemporaneamente dall'università di Macerata (per iniziativa di Michele Federico Sciacca, presidente del Comitato tecnico della nuova Facoltà di Lettere e filosofia) e dall'università di Perugia (su proposta di Armando Rigobello, che era stato mio professore di filosofia al liceo). Come unico ordinario di discipline filosofiche, assunsi nella Facoltà di Lettere e filosofia la direzione dell'Istituto di Filosofia e in tale veste proposi e ottenni dalla Facoltà di affidare un incarico di disciplina filosofica a Romano Bacchin. In tal modo, nel 1966, questi divenne professore di Filosofia della storia (la Filosofia teoretica era tenuta da Edoardo Mirri, la Filosofia morale da Armando Rigobello e la Storia della filosofia da me) nell'università di Perugia, incarico che tenne fino al 1981.

Il successo che Bacchin ebbe tra gli studenti fu enorme: tutti restavano affascinati dal suo modo di parlare e, soprat-

tutto, dal suo modo di pensare e di far pensare. Gli studenti avevano la sensazione di stare facendo filosofia tutti insieme, e di fare una grande filosofia, una filosofia che si misurava continuamente con Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Marx, Husserl, Gentile, Heidegger, la filosofia analitica. Alle sue lezioni accorrevano anche anziani, preti, professionisti, pensionati, tutti conquistati dal suo insegnamento. Anche per me la venuta di Bacchin a Perugia fu una fortuna, perché potemmo continuare il fruttuoso dialogo filosofico che avevamo intrapreso a Padova, approfondendo ulteriormente i temi fondamentali della metafisica classica, soprattutto la confutazione di Severino, che nel frattempo aveva pubblicato il famoso articolo *Ritornare a Parmenide*, sul quale intervenimmo sia Bacchin che io. Ricordo che nel 1967 Marino Gentile promosse un seminario a Padova, invitando Severino e chiamando da Perugia me e Bacchin. A Padova ritrovammo Franco Chiereghin e tutti e tre insieme riuscimmo ad imporre all'attenzione generale la nostra proposta filosofica, che entusiasmò Marino Gentile (il quale ci definì il «triangolo») e lasciò in silenzio Severino, abituato ad essere lui al centro dell'attenzione. Un segno della stima di Marino Gentile per Bacchin fu la recensione che egli fece ai cinque volumi di Bacchin sopra citati nella rivista «Le parole e le idee» del 1965, esempio raro di recensione fatta dal maestro all'allievo (di solito accade il contrario), con parole di elogio quali egli non ebbe più per nessuno dei suoi allievi. In essa Gentile riconobbe il contributo portato da Bacchin al suo pensiero con il rilievo dell'improblematizzabilità della problematicità e con la riduzione dell'intero discorso metafisico a quest'ultima, e riconobbe anche altri nostri contributi, quali il carattere dialettico, ossia confutatorio, del discorso metafisico.

Ricordo anche un memorabile seminario interdisciplinare, con varie sedute, tenuto a Perugia in collaborazione da

tre docenti, Bacchin, Mirri e il sottoscritto, al quale accorsero tutti gli studenti, disertando altri corsi e suscitando qualche invidia tra gli altri colleghi. Correva l'anno 1968, nel quale scoppiò anche in Italia la contestazione studentesca, e l'idea di seminari interdisciplinari, con la partecipazione contemporanea di più docenti, i quali dovevano confrontarsi e mettersi in discussione davanti agli studenti, era nuova, ed era in linea con le nuove richieste studentesche, perciò piacque molto. Venne poi il 1970, secondo centenario della nascita di Hegel, per cui ci cimentammo tutti con la filosofia hegeliana, in particolare col famoso problema del «cominciamento» della filosofia. Bacchin aveva scritto su tale problema un volume, *L'immediato e la sua negazione* (La Grafica, Perugia 1967), in cui illustrava il passaggio, in Hegel, dall'essere immediato al nulla, cioè alla sua negazione, mostrando l'impossibilità dello stesso immediato. Nell'intento di recensire questo volume scrissi anch'io un articolo sull'argomento, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, in «Theorein» (rivista diretta allora da Nunzio Incardona), 6, 1969-1972, pp. 168-179, nel quale mi identificavo totalmente con l'interpretazione bacchiniana di Hegel.

Nel 1971 mi trasferii a Padova, chiamato alla cattedra di Storia della filosofia, diventando in tal modo collega del mio maestro, Marino Gentile che teneva la cattedra di Filosofia teoretica. Lasciai così Perugia e per qualche anno interruppi i contatti con Romano Bacchin. Ahimè, mal ce ne incolse, perché nel 1975 fu bandito un concorso a una cattedra di Filosofia teoretica, Marino Gentile fu eletto nella Commissione giudicatrice con l'intenzione precisa di «portare in cattedra» Bacchin, il quale strameritava questo riconoscimento, perché nel frattempo aveva pubblicato altri volumi, tutti ottimi, tra cui *Metafisica originaria*, Perugia, Centro Studi Fermi, 1970; *Saggi di Ermeneutica filosofica*, CLEUP, Perugia 1969-70;

Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica, Bulzoni (finalmente una casa editrice di portata nazionale), Roma 1975. Ma lo sciagurato, che pensava solo alla filosofia e ignorava le più elementari norme di partecipazione ai concorsi, presentò la sua domanda non per il concorso di Filosofia teoretica, che avrebbe sicuramente vinto, bensì per il concorso di Filosofia della storia, perché questa era la disciplina di cui era incaricato a Perugia e che egli credeva fosse l'unica a cui, per tale ragione, poteva concorrere. Per questo motivo Bacchin non vinse la cattedra di professore ordinario, che poi chiamarono di «prima fascia». Se io fossi rimasto a Perugia, gli avrei insegnato quest'unica cosa, come ci si presenta ai concorsi universitari.

Nel 1981 Marino Gentile, avendo raggiunto i 75 anni tra ruolo e «fuori ruolo», andò in pensione e liberò l'insegnamento di Filosofia teoretica a Padova. Mi trovai di nuovo ad essere direttore dell'Istituto di Filosofia e a dover proporre alla Facoltà il relativo docente. Qualcuno tra i colleghi fece il nome di Massimo Cacciari, per il quale avevo e ho la massima stima (recentemente l'ho proposto io per l'elezione all'Accademia dei Lincei), ma mi sembrava più giusto che l'insegnamento di Marino Gentile fosse continuato da un suo allievo, perciò telefonai a Bacchin, questi presentò la sua domanda e la Facoltà gli affidò l'insegnamento di Filosofia teoretica. Anche a Padova il successo di Bacchin fu enorme, così come enorme fu la sua operosità filosofica. Pubblicò infatti *Teoresi metafisica*, Nuova Vita, Padova 1984; fondò una collana di «Saggi filosofici» per la Unipress, dove, oltre a scritti di suoi allievi, pubblicò postumo il suo volume *La struttura teorematica del problema metafisico* (1996); infine uscì postumo anche il sopra citato *Haploustaton*, con la mia prefazione.

Dell'ultimo periodo di riflessioni di Bacchin non saprei dire molto, sia perché le nostre strade si svilupparono paral-

lelamente, essendo entrambi impegnati in insegnamenti e ricerche, sia perché il suo pensiero divenne per me sempre più complesso e difficile da seguire. Ad un certo punto ebbi l'impressione che Bacchin si fosse allontanato dall'insegnamento di Marino Gentile, e quindi dalla metafisica classica, per avvicinarsi all'attualismo dell'altro Gentile, cioè Giovanni, ma non sono sicuro di avere capito bene. Contemporaneamente aveva preso una sua direzione originale anche il pensiero di Franco Chiereghin, per cui il «triangolo» degli anni Sessanta non si riprodusse nella Padova degli anni Ottanta e Novanta, e io rimasi, forse, il più fedele al pensiero del comune maestro, ma anche il meno originale. Restarono tuttavia intensi i rapporti di amicizia personale, tant'è vero che, dopo la morte improvvisa di Bacchin, molti dei suoi laureandi vennero da me per completare le tesi di laurea che avevano iniziato sotto la sua guida. Una dei suoi ultimi allievi, Daniela Carugno, si rivolse a me per pubblicare il suo libro su Kant, *Il metodo della riflessione nella «Critica della ragion pura»*, La Città del Sole, Napoli 2006, del quale corressi con grande fatica le bozze.

La morte di Bacchin, avvenuta all'improvviso il 19 gennaio 1995 sulla spiaggia di Rimini, dove egli si trovava da solo, colse tutti di sorpresa, come un fulmine a ciel sereno. Non risultava che egli fosse malato, aveva insegnato fino a pochi giorni prima di Natale, aveva accanto a sé una borsa con dentro il manoscritto di *Haploustaton*, non ancora terminato, quindi aveva fatto filosofia sino al momento di morire. Il rettore dell'università di Padova, Gilberto Muraro, che lo aveva conosciuto e apprezzato, volle che gli fosse tributata la cerimonia dell'«alzabara» nel cortile antico del Palazzo del Bo', onore normalmente riservato solo ai professori ordinari, mentre Bacchin era morto da professore associato. Al suo funerale religioso, al quale potei assistere, vidi studenti pian-

gere come non avevo mai visto al funerale di un professore. Per molti giorni i suoi allievi ricoprirono i muri del Liviano, sede della Facoltà, con manifesti recanti la sua fotografia ed espressioni di dolore per la sua morte.

Due anni dopo l'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, diretto da Franco Biasutti, pubblicò una raccolta di scritti di Bacchin col titolo *Classicità e originarietà della metafisica. Scritti scelti*, Franco Angeli, Milano 1997. Nel 2004 la casa editrice Il Poligrafo, di Padova, si rivolse a me per chiedermi di programmare la pubblicazione di alcune opere di Bacchin. Proposi una lista di sei volumi, diversi da quelli ripubblicati da Franco Angeli, cioè: *L'immediato e la sua negazione* (1967), *La struttura teorematica del problema metafisico* (1970), *Metafisica originaria* (1970), *Anypotheton* (1975), *Teoresi metafisica* (1984), *Haploustaton* (1995). Ma poi non se ne fece più nulla. È perciò con grande piacere che saluto ora la pubblicazione di questo volume, di cui ignoravo l'esistenza e del quale dobbiamo essere grati a colei che fu la sposa di Romano Bacchin, Cesira Crocesi Bacchin, e al prof. Giovanni Castegnaro, che di Bacchin fu devoto allievo.

FONTI

Le fonti dei singoli capitoli sono i seguenti articoli.

I. *Verità e necessità in Parmenide, fr. 2 D.-K.*, in L. Ruggiu e C. Natali (a cura di), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 105-116.

II. *Il bene in Anassagora*, in L. Palumbo (a cura di), Logon didonai. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 257-268.

III. *Socrate nelle fonti antiche*, in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 1-9.

IV. *C'è un'etica nelle "dottrine non scritte" di Platone?*, in M. Migliori-L.M. Napolitano (eds.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 35-50.

V. *La filosofia occidentale è un insieme di glosse a Platone?*, in M. Ostinelli (a cura di), *Saggezza e altre questioni di filosofia*, Carocci, Roma 2019, pp. 17-24.

VI. *Il* nomos *nel pensiero greco dalle origini ad Aristotele*, in C. Buccolini e A. Lamarra (a cura di), *Nomos-Lex. Atti del XV Colloquio Internazionale (Roma, 4-6 gennaio 2016)*, Olschki, Firenze 2019, pp. 19-28.

VII. *Considerazioni sul discorso di san Paolo agli Ateniesi*, in E. Mirri e M. Moschini (a cura di), *Filosofare in Cristo*, Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2007, pp. 193-204.

VIII. *Teologia e filosofia: Tommaso d'Aquino*, in Fondazione Cassamarca, *I seminari dell'Umanesimo Latino 2004-2005*, Umanesimo Latino, Treviso 2006, pp. 45-53.

IX. *La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano*, in M. Forlivesi (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, Cleup, Padova 2014, pp. 1-19.

X. *Astronomia e astrologia da Pietro d'Abano a Giovanni Dondi dell'Orologio*, in O. Longo (a cura di), *Padova Carrarese*, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 175-184.

XI. *Descartes: il metodo e il* cogito, in F.L. Marcolungo (a cura di), *Cartesio e il destino della metafisica*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 11-30.

XII. *La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», 56, 2009, pp. 533-538.

XIII. *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 11-21.

XIV. *Croce e la "logica della filosofia"*, in G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere (a cura di), *Croce filosofo*, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, tomo II, pp. 677-685.

XV. *Ancora sulle radici filosofiche dell'idea di Europa*, in M. C. Baruffi (a cura di), *L'evoluzione del sistema comunitario a 50 anni dalla sua istituzione*, Cedam, Padova 2008, pp. 107-124.

XVI. *Origini del pensiero di Armando Rigobello*, in L. Alici, O. Grassi, G. Salmeri e C. Vinti (a cura di), *Armando Rigobello. La filosofia come testimonianza*, «Studium», 113, 2017, pp. 649-655.

XVII. *Prefazione* a G.R. Bacchin, *Theorein*, a cura di G. Castegnaro, Aracne, Roma 2017, pp. 9-16.

INDICE DEI NOMI
(esclusi Platone e Aristotele)

Abramo 101, 114
Agostino (santo) di Tagaste 83, 127, 235, 236
Agostino (santo) di Irlanda 233
Albategni 146
Albumasar 155
Alberto di Colonia (Magno) 120, 236
Ales Bello, A. 102
Alessandro di Afrodisia 56, 58, 60
Alfargano 146
Alfonso X el Sabio 155
Alici, L. 272
Alighieri, D. 128, 129, 236
Al-Kindi 146
Al-Mamun 120
Alpetragio 159
Ammonio 141, 142
Anassagora 23-37, 42, 82
Anassimandro 12, 81, 82
Anassimene 12, 26, 82
Andronico 107
Angelus v. Engel
Anselmo (santo) d'Aosta 119, 235
Antigone 97, 98
Antifonte 88, 91
Antistene 41, 46
Arato 105, 112-114
Arendt, H. 92
Aristobulo 105, 109, 114, 115
Aristofane 40-47, 50
Aristosseno 54, 58, 59, 65, 70
Arnim, H. von 113
Arzachel 146
Asclepio 44
Atenagora 119
Aubenque, P. 10, 93
Averroè 143, 144, 158, 160, 162
Averincev, S. 248

Bacchin, G.R. 259-269, 272
Bacone, R. 236
Baillet, A. 169, 171
Barozzi, F. 175
Baruffi, M.C. 272
Barzon, A. 152, 153
Bauer, U. 154
Baur, F.C. 210
Beauvoir, S. de 252
Bedini, S.A. 162, 164, 165
Beeckman, I. 168, 169, 171
Bekker, I. 53
Bellarmino, R. 143, 158
Bellezza, V.A. 200, 205

Benedetto (santo) 233
Berti, E. 53, 63, 71, 84, 101, 137, 144, 151, 156, 176, 193, 228, 246, 248, 249
Biard, J. 139
Biasutti, F. 269
Bignone, E. 106
Blondel, M. 211
Boezio, S. 142, 190, 191
Bollack, J. 8, 9, 15, 16
Bonaventura (santo) da Bagnoregio 118, 235
Bonifacio (santo) 233
Bontadini, G. 262
Bordon, B. 155
Bortignon, G. 257
Bos, A. 107
Bosco, N. 86
Bottin, F. 150
Boudet, J.-P. 147
Boutroux, E. 40, 210
Bowra, M. 90
Bozzolato, G. 153
Brickhouse, T.C. 40
Brisson, L. 71
Bruno, G. 78
Brunschwig, J. 7, 64, 65, 71-73
Buccolini, C. 271
Burges, W. 152
Burnet, J. 40, 47, 53
Bywater, I. 132

Cacciari, M. 88, 267
Callia 134, 135
Callicle 90, 93
Calogero, G. 10, 212, 213
Calvo, T. 71
Canfora, L. 88
Cardin, A. 194
Carlo Magno 247
Carlo V 164
Caronda 89
Cartesio v. Descartes
Carugno, D. 268
Casertano, G. 26, 35
Cassin, B. 21
Castegnaro G. 22, 259, 269, 272
Cellucci, C. 177
Cherniss, H. 57
Chiaradonna, R. 76, 84
Chiereghin, F. 261, 263, 265, 268
Cicerone 88, 106, 108
Cirillo (santo) 233
Cleante 105, 112-114
Codignola, E. 84, 206
Collard, F. 147
Colombano (santo) 233
Comandino, F. 175
Condorcet, N. 79
Copernico, N. 156, 157, 238
Cordero N. 18
Costantino 126
Corsi, M. 86
Cotroneo, G. 272
Crapulli, G. 174, 175
Creonte 91, 98
Cristo, G. 100, 101, 116, 117, 175, 190, 231, 271
Croce, B. 215-227
Crocesi, C. 260, 269
Crubellier, M. 21
Cusano, N. 78

Dal Pra, M. 85
Damaris 115

Daniélou, J. 106
Dante v. Alighieri
Dario 90
Dedalo 11
Demarato 90
Democrito 29, 92
Dercillide 60
Derrida, J. 242-244
De Ruggiero, G. 212, 213
Descartes, R. 83, 101, 163, 166-181, 183, 185-188, 238
Diels, H. 21, 30, 31
Di Giovanni, P. 272
Diofanto 175, 176
Diogene di Apollonia 26
Diogene Laerzio 61
Dionigi Areopagita 115, 127
Dionigi, I. 88, 93
Dionigi (santo) 233
Dioniso 102
Dondi, G. 151, 152, 155-157, 159, 160-163, 165
Dondi, J. 165
Döring, A. 40
Dostoievskij, F. 253
Dracone 89
Drago, G. 264
Duke, E.A. 53
Duns Scoto, G. 142, 236

Emone 98
Empedocle 26, 28-30, 81, 82
Engel, G. 152
Eracle 88, 90
Eraclito 22, 26, 29, 81, 89
Erasmo 46, 239
Ermes 102
Ermini, G. 264
Ermodoro 56, 60, 61
Ermotimo 27
Erodoto 87, 88, 90, 91, 230, 244-246
Eschilo 87, 90
Esiodo 87-89
Euclide 175, 177
Eudemo 19, 20
Eudosso 143, 157
Euripide 88, 90
Eusebio di Cesarea 109, 114
Eutifrone 49, 182
Evain, F. 195

Fabris, A. 177
Faggiotto, P. 179
Federici Vescovini, G. 139, 143, 147, 149, 151, 152, 155
Federico II 154
Ficino M. 46, 78
Fidippide 41
Filone 105, 110, 112, 115
Fioravanti, D. 177
Flores d'Arcais, F. 154
Forlivesi, M. 272
Frini 202

Gabriele (arcangelo) 124
Gadamer, H.-G. 73, 216, 217, 220, 242-244, 260
Gaiser, K. 54, 59-62, 65, 72, 74
Galeno 135, 136, 138, 142
Galilei, G. 156-158, 167, 188
Garin, E. 152, 167, 201
Garin, M. 167
Gassendi, P. 185
Gastaldi, S. 99
Gatti, V. 103

Gedda, L. 256
Gentile, G. 80, 198, 200-206, 208-214, 216, 217, 262, 265
Gentile, M. 166, 181, 256, 261-263, 265-268
Gerione 90
Giacobbe 101, 114
Giamblico 62, 126
Giannantoni, G. 21, 39-41, 48, 50, 52, 53, 175, 212, 213
Gigante, M. 88, 90, 93
Gigon, O. 53, 72, 131
Giotto 152, 155
Giovanni da Nono 154
Giovanni di Salisbury 235
Giovanni Evangelista 260
Giovanni Paolo II 103, 124
Giovanni XXIII 257
Giuliano 126
Giuspoli, P. 22
Giustino 119
Gorgia 21, 22, 41
Gomperz, T. 40
Gouhier, H. 168
Gourinat, J.-B. 39
Gréco, J. 252
Grote, G. 40
Guardini, R. 257
Guglielmo di Ockam 123
Guglielmo II (Kaiser) 240

Harlfinger, D. 64
Hayduck, M. 60
Hegel, G.W.F. 21, 22, 78, 79, 84, 97, 98, 199, 204, 206-210, 216, 217, 220-226, 229-231, 240, 244, 246, 253, 261, 262, 265, 266
Heiberg, J.L. 177
Heidegger, M. 81, 84, 116, 117, 265
Husserl, E. 263, 265

Incardona, N. 266
Ippia 91
Ippocrate 135, 138, 177
Isacco 101, 114
Isidoro di Siviglia 245
Isnardi Parente, M. 57, 65, 66, 70, 72, 113

Jaeger, W. 57, 103, 131, 213
Jefferson, T. 239, 240
Joël, K. 40

Kahn, C. 9
Kant, I. 12, 19, 83, 84, 94, 142, 191, 193, 194, 220, 224, 254, 265, 268
Keplero, G. 238
Kilwardby, R. 121, 235
Kranz, W. 21, 30, 31
Kraut, R. 40
Krämer, H.-J. 54-62, 64, 65, 72
Kuhn, H. 257
Kuhn, T.S, 84

Laberthonnière, L. 200, 210, 211
Labriola, A. 40
Laks, A. 21
Lamarra, A. 271
Landino, C. 46
Las Casas, B. de 84, 237
Laurenti, R. 44
Lazzati, G. 106

Leibniz, G.W. 12, 83, 163, 170
Leonte 92
Leucippo 29
Licurgo 89
Liddell, H.G. 87
Livieri, P. 22
Loisy, A. 211
Lojacono, L. 271
Lloyd, G.E.R. 7, 16, 17
Longo, O. 272
Lorenzoni, G. 154
Luca (santo) 103
Lucrezio 88
Lullo, R. 168
Lutero, M. 239

Maddison, F.R. 162, 164, 165
Maier, H. 40, 47, 52
Manetti, G. 46
Marchetti, G. 152
Marcolungo, F. 249, 272
Mariani Canova, G. 154, 155
Maritain, J. 128, 142, 257
Marsilio da Padova 165, 236
Marx, K. 83, 94, 265
Marzullo, B. 41
Mathieu, V. 191
Melisso 20
Menelao 90
Merlan, P. 78
Merton, T. 256
Metodio (santo) 233
Miano, F. 257
Migliori, M. 271
Miretto da Padova 152
Mirri, E. 264, 266, 271
Moeller, C. 212
Molinaro, A. 104
Mondin, B. 228
Mondolfo, R. 80, 84, 198-200, 202, 210-213
Montaigne, M. 46
Montanari, F. 87
Montesquieu, C.L. 246
Montini, G.B. 256
Montuori, M. 40
Moraux, P. 64, 107
Moriconi, E. 177
Moro, P. 88, 89, 99
Moschini, M. 271
Mosè 103, 109
Mounier, E. 194-196, 257
Muraro, G. 268
Mutschmann, H. 62

Napolitano, L.M. 271
Nardi, B. 159
Natali, C. 64, 97, 271
Newman, J.H. 211
Newton, I. 156, 238
Nietzsche, F. 76, 80-82, 84, 91
Nolte, E. 248
Norden, E. 103

O' Brien, M.J. 40
Ockam, G. 236
Olivieri, L. 135
Omero 87, 88, 107
Orecchia, R. 189
Osiander, A. 143
Ostinelli, M. 271

Padovani, U.A. 251, 253-256, 262
Palumbo, L. 271
Paolo (santo) 83, 88, 100-107,

109-112, 114-117, 127, 148
Pappo 175-177
Pareyson, L. 77, 78
Parmenide 7-10, 12, 13, 15-22, 81
Pascal, B. 101, 115, 163
Paschetto, E. 140
Pelacani, B. 153
Peckham, J. 235
Pericle 132, 133
Peroli, E. 84
Petrarca, F. 156, 164, 165
Piaia, G. 148
Pietro d'Abano 130, 135-153, 155, 159, 162, 165
Pindaro 88, 90
Pio X 257
Pippa, L. 164
Pistelli, E. 62
Pitagora 60, 109
Plebe, A. 264
Plotino 82, 121, 126, 127, 253
Plutarco 110
Pohlenz, M. 103
Pöhlmann, R. 40
Poletti, U. 260
Polinice 97
Popper, K. 84
Porfirio 60, 82, 126, 127, 141
Poulle, E. 153, 155, 160
Praechter, K. 206
Priestley, J. 240
Prini, P. 78, 257, 264
Proclo 83, 121, 126, 127, 175
Protagora 41
Pseudo-Dionigi 83, 127
Puster, R. 40
Radice, R. 109, 114
Raschini, M. 46, 53
Rashed, R. 139
Ratzinger, J. 102
Ravasi, G. 88
Reale, G. 8, 18, 54, 72, 78, 84, 107
Renan, E. 130, 159
Ricoeur, P. 195
Rignani, O. 152
Rigobello, A. 250-258
Riondato, E. 135
Ritter, J. 93, 97
Riva, C. 189, 196, 197
Robinson, R. 49, 53
Romeyer-Dherbey, G. 39
Romilly, J. de 89, 90, 93
Rose, V. 56
Rosmini, A. 189-193, 195, 196, 197
Ross, W.D. 57, 72, 106, 110, 113, 136, 141
Rossi, B. 251
Rossi, M. 256, 257
Rossi, P. 244-248
Rossitto, C. 61
Ruggiu, L. 8, 14, 16-20, 271
Russell, B. 75, 76, 261

Saitta, G. 212
Salis, R. 245
Salmeri, G. 272
Sanna, N. 84, 206
Santas, G. 40
Santoli, V. 209
Sartre, J.-P. 252
Saxl, F. 152
Schadewaldt, W. 73

Schelling, F.W. 78
Schmitt, C. 87, 88, 229, 238, 241
Sciacca, M.F. 264
Scolnicov, S. 72
Scoto, M. 154
Scoto Eriugena, G. 235
Scott, R. 87
Seller, F. 136, 143, 147, 149
Semmer, P. 40
Senocrate 60, 64, 65, 68, 70, 71
Senofonte 40, 41, 43-45, 47, 48, 50, 88, 92
Sesto Empirico 21, 56, 60, 61
Severino, E. 19, 81, 85, 124, 265
Shea, W. 167, 168, 169
Siedentop, L. 248
Simplicio 20, 35, 60
Smith, N.D. 40
Socrate 23, 39-52, 82, 88, 92, 109, 133, 134, 135, 179, 182, 209, 213
Sofocle 87, 88, 90, 91, 98
Solone 89
Sorge, V. 152
Soto, D. 84, 237
Sozzini, F. e L. 240
Spengler, O. 241
Speusippo 60
Spiazzi, A.M. 154
Spiazzi, M.A. 158
Spinelli, E. 213
Spinoza, B. 78, 253
Stefani, V. 152, 164
Stefanini, L. 250-252, 254, 257
Stefano da Ferrara 152
Stokes, M.C. 40
Strauss, D.F. 210
Strauss, L. 40
Strepsiade 41, 42
Suárez, F. 142

Talete 12, 82, 207
Taylor, A.E. 40, 47, 76, 85
Taziano 119
Tempier, E. 121, 235
Teofrasto 67, 71
Teseo 90
Tilgher, A. 198
Timoteo 202
Tolomeo C. (di Alessandria) 150, 156, 157
Tolomeo el Garib 107
Tolomeo Filadelfo 109
Tommaso (santo) d'Aquino 83, 118-125, 127-129, 143, 158, 191, 236, 251
Trasimaco 91, 93
Tucidide 88, 91

Ubertino da Carrara 165
Überweg, F. 206
Untersteiner, M. 112

Valgimigli, M. 42, 43
Vattimo, G. 84
Vedovato, A. 153, 155
Vegetti, M. 175
Verra, V. 78
Viano, C. 95
Vinti, C. 272
Visconti, G.G. 164, 165
Viti Cavaliere, R. 272
Vitoria, F. 84, 237
Vlastos, G. 40
Volpi, F. 117

Waldenfels, B. 40
Warburg, A. 152
Wehrli, F. 57
Weill-Parot, N. 147
Whitehead, A.N. 75-77, 86
Wilson, W. 240
Windelband, W. 212
Winspear-Silverberg, A.D. 40
Wippern, J. 56
Zabarella, G. 136
Zadro, A. 214
Zagrebelski, G. 88
Zaleuco 89
Zeller, E. 40, 198, 199, 209, 210, 213
Zenone di Cizio 112
Zenone di Elea 20
Zeus 89, 90, 102, 113
Zwingli, U. 210

Stampa:
MEDIAGRAF - Noventa Pad. (PD)